د. عبدالجبار الرفاعي

تحديث الدرس الكلامي والفلسفي في الحوزة العلمية



تحديث الدرس الكلامي والفلسفي في الحوزة العلمية







مقدمة

يمتد تاريخ الحوزة العلمية في النجف الاشرف الى مايقارب الف سنة، فقد دشن الدراسة فيها الشيخ ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي المتوفى سنة٤٦٠هـ، بعد ان اضطر للهجرة اليها من بغداد عام ٤٤٨هـ، في اثر الاضطهاد الذي تعرض إليه على ايدي السلاجقة. ومنذ ذلك التاريخ اضحت النجف حاضرة علمية تحتضن طلاب العلوم الاسلامية المهاجرين اليها من شتى الاقطار، وكان بعض الوافدين يتوطنون فيها ، فيما يعود آخرون الى مواطنهم لممارسة التبليغ والدعوة والارشاد ، والعمل على تأسيس حلقات للتعليم الديني في المساجد التي يخطبون فيها . وتعرضت الدراسة في النجف إلى حالات نمو وازدهار في مراحل تاريخية معينة، كما تعرضت في مراحل اخرى إلى انحسار وضمور، تبعا للتحولات السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية في العراق، والمحيط الاقليمي للبلدان التي ترفد النجف بالتلامذة المهاجرين لطلب العلوم الدينية.

وبموازاة ذلك كانت تتوالد وتندثر حواضر علمية اخرى باستمرار، في حلب، والحلة، وجبل عامل في لبنان، واصفهان، وكربلاء، وقم، وسامراء... وشبه القارة الهندية، وآسيا الوسطى.

ومنذ القرن التاسع عشر أمست حوزة النجف الحاضرة العلمية الأوسع والأهم، ولاسيما بعد تبلور مؤسسة المرجعية وتدخلها المباشر في المنعطفات السياسية والاجتماعية في التاريخ القريب لإيران والعراق، مثل نهضة المشروطة وصياغة دستور سنة ١٩٠٦م في ايران، وقبلها حركة الاحتجاج الشعبي على امتياز شركة التبغ البريطانية، ومقاومة الاستعمار البريطاني ١٩١٤ -١٩١٧، وثورة ١٩٢٠ في العراق.

وبعد هجرة الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي الى قم تنامت بالتدريج الحوزة العلمية فيها ، وبلغت ذروة ازدهارها قبل اكثر من خمسين عاما ، بعد ان توطنها علماء



كالسيد حسين البروجردي، والسيد محمد حسين الطباطبائي، المفسر واستاذ الفلسفة والعرفان الذي شيّد حلقة قم الفلسفية سنة ١٩٥٢.

ثم تعزز الموقع السياسي والديني، وفي ما بعد العلمي لمدرسة قم، بعد انتفاضة ١٩٦٣ التي قادها الامام الخميني، وانتهت بانتصار الثورة الاسلامية سنة ١٩٧٩ واقامة الجمهورية الاسلامية.

وبعد ذلك التاريخ اتسع التعليم الديني في قم، واخذ ينفتح على عوالم جديدة، ويحرث ارضا بكرا لم يدشنها من قبل، بعد ان انبثقت طائفة من الاستفهامات، واثير العديد من الاشكاليات، وفجأة بدأ الدارسون في الحوزة العلمية يقرأون ويسمعون بما لم يفكروا فيه، وتفجر السؤال اللاهوتي الذي ظل غائبا قروناً عدة.

ولاريب في ان الهوية الدينية لثورة ١٩٧٩ وإسهام الحوزة العلمية في قيادتها، وتعبئتها للجماهير، وما نحتته من شعارات ووعود متنوعة في تحقيق الاستقلال، والحرية، والأمن، والضمان، والرفاهية، والتقدم... وغير ذلك. والقول بأن الفقه وعلم الكلام وسائر المعارف الاسلامية الموروثة كفيلة بالوفاء بالمفاهيم والبرامج اللازمة لانجاز هذه الوعود، وتجسيد تلك الشعارات في الحياة الاجتماعية، وضع الحوزة العلمية للمرة الأولى في مواجهة مباشرة مع الناس، ومتطلباتهم الحياتية المختلفة، مضافا الى تصاعد وتيرة التغيير الاجتماعي واشتدادها في العقدين الاخيرين، بفعل مجموعة عوامل تقنية (ثورة الاتصالات) وجيوسياسية (حروب صدام الثلاث) واقتصادية (تراجع عوائد البترول) و(فشل مشاريع التنمية) وديموغرافية (تضاعف عدد السكان) و(الهجرة الواسعة من افغانستان والعراق بسبب الحروب).

كل ذلك افضى الى اختلالات متنوعة، طالت البنى التقليدية الدينية والثقافية للمجتمع، وزحزحت مقولات وآراء ظلت راسخة مئات السنين.

غير ان الحوزة العلمية في النجف لم تتمكن من مواكبة ايقاع التحولات المارة الذكر، فانكفأت وانغلقت على نفسها، ولم يكن أمامها الا السير في هذا الدرب الموجع، ذلك ان استبداد وطغيان صدام حسين تجلى بأبشع صورة له في استئصال ابرز علماء الدين، كالفقيه والمفكر محمد باقر الصدر، واستبعاد نخبة من الدارسين المتميزين قبل ذلك الى ايران، بذريعة اصولهم الايرانية، وتفريغ النجف من التلامذة



الوافدين من البلاد العربية، وفي طليعتهم جماعة من المتنورين اللبنانيين، الذين كان لهم دور فاعل ومؤثر في ايقاد جذوة التحديث في النجف، واقفال المدارس وكليات الدراسات الاسلامية، وبالتالي تقويض وتدمير مشاريع اصلاح النظام التعليمي في الحوزة، بإلغاء كلية الفقه في النجف، وكلية اصول الدين في بغداد. ولم يقتصر ذلك على النجف، وانما واصل صدام واجهزته الدموية تفتيت كل مفاعيل التحديث في العراق، فأحال النظام التعليمي الى حطام، وهكذا حول معظم من تبقى في العراق من الاعلاميين والادباء والفنانين الى جوقة من المصفقين... واختصر العراق بمدينته تكريت، ومدينته بقريته وعشيرته في العوجة، وعشيرته في عائلته، وعائلته في شخصه.

ويمكن القول ان الحوزة العلمية في النجف تسعى اليوم بجدية، من أجل استئناف مسارها التاريخي، والوفاء بوظيفتها في تحديث التعليم الديني، والخروج من السياقات المغلقة للفكر الاسلامي، وان كانت لما تزل غارقة في جراحاتها ونكباتها الموجعة من النظام الفاشستي الدموي السابق في بغداد.

أرضية التحديث في الحوزة العلمية

يتطلب التحديث ارضية مناسبة يتشكل في محيطها، وعناصر عدة موروثة وحاضرة تتفاعل مع بعضها، لتهيئة فضاء خاص، تتخلق فيه عملية التحديث، وتنطلق فاعلياته المتنوعة.

وقد توافرت مجموعة من هذه العناصر في الحوزة العلمية، بنحو اضحت معه ولادة عملية اصلاح النظام التعليمي ولادة طبيعية، ليست غريبة على السياق الثقافي التاريخي للحوزة. وبوسعنا الاشارة الى شيء من مكونات فضاء التحديث، والعناصر المولدة لروح التجديد في الحوزة في ما يلي:

١ـ بقايا النزعة العقلانية في التفكير الموروث من التيارات الكلاسيكية للاعتزال والتشيع، ووحدة اوتقارب المواقف الكلامية في قضايا الحسن والقبح العقليين، وما يرتبط بهما من العدل الالهي، والتكليف بما لايطاق، والحرية والارادة الانسانية، وغير ذلك من لاهوت العدلية في الموروث الكلامي.كما نلاحظ في اثار الشريف المرتضى المتوفى سنة ٤٣٦هـ وغيره من الأعلام، الذين طبعت آثارهم عقلانية القرن الرابع الهجري.



وما لبثت آثارهم ان صارت مصدر الهام لأجيال من الدارسين ممن خلفوهم في عصور لاحقة، و بثت في وعيهم افكارا وآراء تطلق الكثير من الاستفهامات الحائرة والتشكيكات.

٢ـ تواصل تعليم الفلسفة والمنطق وعلم الكلام واصول الفقه، وهذه المعارف بمجموعها تصنف على العلوم العقلية في التراث، وكان لحضورها الابدي في الحوزات العلمية بالغ الاثر في اطلاق عملية التفكير وتنميتها، وإن كانت تلك المعارف ما انفكت تتحرك في قوالب المنطق واشكال القياس الأرسطي، التي ظلت تعمل على كبح العقل، وعدم تجاوز الترسيمات المعروفة في صياغة وتشكيل المفاهيم، وفي المحاججة والاستدلال. لكن آفاق التفكير العقلي لم تنغلق تماما,ذلك ان المنهجية التشكيكية، ونمط الادوات والمفاهيم المتداولة في المعارف العقلية الموروثة أسهمت في ايقاد جذوة التفكير وتأجيجها باستمرار.

٣ـ شيوع دراسة العرفان النظري او التصوف الفلسفي، خاصة نصوص وتراث المتصوف المعروف محيي الدين بن عربي، وهي نصوص تفيض بنزعة انسانية ومواقف تصالحية مع الاديان والثقافات، وتعمل على اكتشاف المشتركات، حين تتوغل في جوهر الاديان، وتغوص في عمق التجارب الدينية لاتباع الملل والنحل المختلفة، لترصد تجلياتها وآثارها العامة.

وهذا ما دعا لاهوتيين كبارا مثل العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي ان يتعامل بشفافية واحترام شديدين مع نصوص ديانات آسيوية، يقول المفكر الايراني داريوش شايغان: (العرفان اول ما يسترعي اهتمامي. أجد انشدادا قويا إلى العرفان، انا من عشاق المذهب الطاوي، وأهوى «جوانغ تزو» للغاية. قضينا دورة بأستاذية العلامة الطباطبائي، وكان يبدي رغبة اكيدة في الاطلاع على كتاباتهم، ولأنها لم تكن مترجمة، عكفت انا والدكتور سيد حسين نصر على ترجمتها. كان يفسر شانكارا كأنه استاذ بالضبط، ويتركنا في حيرة من الأمر، فمثلا في أحد الاوبانشادات عبارة تنطوي على مفارقة «الذي يفهم لا يفهم، والذي لا يفهم يفهم» وقد فسّر الطباطبائي هذه العبارة، وأجلى غشاوتها، وحلل مضمونها، بنحو أدهشني. بعد ذلك ترجمت انا والدكتور نصر كتيبا صغيرا من تأليف لاوتسه، اسمه «داوجينغ» كله مفارقات. نقلناه



من النص الانجليزي الى الفارسية. وحينما قرأه العلامة الطباطبائي قال: «هذه أهم رسالة قرأتها في عمري» وصار من عشاق «داو جينغ»)[1].

كما ان نصوص التصوف الفلسفي تعمل على خلق مناخ رحب للتأويل وتعدد القراءات وتنوع الفهم، وبالتالي تجاوز ظواهر الألفاظ، ومحاولة اقتناص مداليل لاتحكيها الكلمات بصراحة.وهذا المنحى التأويلي في التفكير يمثل احد المداخل المهمة لكل عملية تحديث واصلاح في تقاليد التعليم الديني ومقرراته.

٤ـ تنوع المواطن الجغرافية لطلاب الحوزات العلمية، حيث يتوافدون من ايران، والبلاد العربية، وافغانستان، وآسيا الوسطى، والهند وباكستان، وغيرها. مما يعني اختلافا في ثقافات هؤلاء، وتقاليدهم، وتمثلهم للاسلام، وتأويلهم للتراث، فينشأ فضاء ثقافي يستقي من روافد عديدة، ويتلون بخبرات تلك الجماعات ومواريثهم وتقاليدهم.

٥ـ انفتاح الحوزات العلمية على الجامعات الحديثة، وانخراط جماعة من خريجي تخصصات العلوم الاجتماعية والانسانية والطبيعية في الدراسات الشرعية، وانتقال بعض الاساتذة المتميزين من الحوزات الى كليات الالهيات والدراسات الاسلامية كأساتذة.

٦ـ انكماش الحركة الاخبارية في القرنين الاخيرين في الحوزة العلمية. واصحاب هذا الاتجاه يسمون انفسهم (الاخباريين والمحدثين) نسبة الى الاخبار والحديث الشريف، وهو اتجاه يناهض التفكير العقلي في مختلف المعارف الاسلامية، ويتجمد عند المعنى الحرفي للنصوص، ويرفض اية محاولة لتأويل القرآن، والتعاطي مع مداليله بشكل يخترق المفهومات السطحية المبسطة.

وقد تعاظم تأثير هذه الحركة في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الهجري، وانخرط فيها جماعة من المحدثين والفقهاء المعروفين وقتئذ، وهيمنت على الحياة الفكرية في اصفهان وكربلاء، وطبعت الانتاج الفكري بمواقفها، فازدهر تأليف المجاميع الحديثية، التي استوعبت الكثير من الاخبار والآثار، مما اعرض عنه واهمله اصحاب الموسوعات الحديثية القديمة.

واغرقت مصنفات التفسير المدونة بأيديهم بالمأثور، حتى صارت بمثابة المجاميع الحديثية. وشجبوا بضراوة الفلسفة، وعلم الكلام الفلسفي، والتصوف الفلسفي، واصول الفقه، وزعموا ان الحقيقة كلها في البيان الشرعي.



وانحسر تأثير هذه الحركة بعد القرن الثاني عشر الهجري، بعد ان ناقش منطلقاتها وافكارها محمد باقر البهبهاني المتوفى سنة ١٢٠٦هـ، والمعروف بالوحيد البهبهاني، الذي اعاد الاعتبار إلى علم اصول الفقه، وعزز مكانته، واكد دوره المحوري في عملية الاستنباط الفقهي. وبعد هذا التاريخ تراجعت الحركة الاخبارية، وانحسرت بمرور الزمن، واضمحل أثرها في الحوزة العلمية. وبموازاة ذلك تنامى دور الفلسفة، وعلم الكلام الفلسفي، والتصوف الفلسفي، واصول الفقه.

وباتت صياغة الفقه تمر بسلسلة من العمليات الاستدلالية العقلية المغرقة في التجريد والافتراض.

٧- مشروع الدولة الاسلامية كان احد احلام الدارسين في الحوزة العلمية منذ مدة طويلة، وقد استطاعت الحوزة في خاتمة المطاف تجييش وتعبئة الجماهير، تحت لافتات وشعارات تطبيق الاسلام، واشادة حكومة الحق والعدل,من خلال اعادة صياغة الحياة الاجتماعية في ضوء الفتاوى والاحكام الوفيرة في التراث الفقهي، فتحقق الظفر بانتصار الثورة، وإعلان الدولة الاسلامية.

لكن الكثير من المتحمسين لتطبيق الفقه، والاستناد اليه في تنظيم الادارة، والاقتصاد والمال، والثقافة، والتربية والتعليم، اكتشفوا غربة حقل واسع من الفقه عن الواقع، وغربة الواقع عن هذا الفقه، لأن الفقه لايعدو الا ان يكون معرفة تشكلت في السياقات الثقافية والحضارية للاجتماع الاسلامي عبر التاريخ، وهذه المعرفة مطبوعة بكل ماإكتنف الحياة الاسلامية من اختلالات وظواهر اجتماعية وسياسية وغيرها.

وكان عجز الفقه التقليدي عن الوفاء بمتطلبات الدولة والاجتماع الاسلامي المعاصر، باعثا لانبثاق طائفة من الاسئلة الحائرة، التي ظلت غائبة قرونا طويلة.

ومنها: هل الفقه صناعة بشرية ام تشريع الهي؟ بل هل هناك تشريع الهي يحكيه الانسان، ام ان مايكتبه الفقهاء هو تعبير عن مكوناتهم الذهنية ومفروضاتهم وقابلياتهم ورؤيتهم الكونية؟ وهل الدين والفقه مسؤولان عن ادارة وتنظيم كل مايجري في الحياة البشرية؟ وماالذي يبقيه الدين والفقه من دور للعقل والخبرة البشرية؟ أليس نظام المعاملات الفقهي سوى امضاء وتهذيب للمعاملات والتشريعات السائدة في المجتمع العربي في عصر البعثة؟ وهل تتسع تلك الاطر التشريعية الخاصة بمجتمع بسيط لمجتمعات تجارية وصناعية يسودها الكثير من المعاملات المركبة غير المعروفة للانسان من قبل؟



وهل كمال الدين بمعنى استيعابه وشموله لكل شيء في الدنيا والآخرة، ام انه بمعنى ان الدين لايعوزه او ينقصه شيء في ما يرتبط بأهدافه وغاياته؟

وهكذا ظهر عجز الفقه التقليدي عن استيعاب تطلعات الثوار، وانجاز أحلامهم، وتحقيق وعودهم وآمالهم، فاستفاق جماعة من النخب ليحاكموا التراث الفقهي ويسائلوا علم الكلام التقليدي، ويغربلوا مفاهيمهم ومقولاتهم، فلم تعد قناعاتهم الماضية يقينيات، وانما تحول شيء منها الى شكوك، وماانفك بعضهم يرزح في ارتيابه ولايقينه.

٨ ـ في نصف القرن الاخير حدث انزياح واسع للغة العربية في الحوزة العلمية في قم، فأصبحت بالتدريج لغة ثانية، بعد ان عبرت اللغة الفارسية الى الحلقات الدراسية والنقاشية، واصبحت تحتل مواقع العربية في المقررات الدراسية والتعليم والتأليف.

وتغير لغة التعليم الديني يعني تغيرا في الرموز الدلالية، واسلوب بيان المفاهيم، والتعبير عن الرؤى والافكار. ولاريب في ان صياغة المفاهيم والرؤى والاراء والمعارف الدينية بشفرة لغوية اخرى، سيفضي الى تشكيل حقل دلالي بديل، وانبثاق فضاء ثقافي، يستمد مكوناته وعناصره من ميراث هذه اللغة وآدابها، وأساليبها البيانية والتعبيرية، ذلك ان لكل لغة معجمها الخاص، وتراكيبها، وبنيتها، ومواضعاتها، وملابسات نشأتها وتحولاتها. ومن المعلوم ان نصوص كل دين عندما تنقل من لغة الى اخرى، تعاد صياغتها في افاق اللغة الجديدة، وطبيعة ثقافة الشعب الذي يتحدث بها. مما يمنح النص فاعليات وامكانات مختلفة، لم يمتلك شيئا منها في عوالم اللغة السابقة.

وبوسعنا ملاحظة تحولات الفكر الديني المسيحي عندما عبرت نصوص هذه الديانة من الارامية الى اليونانية، فاللاتينية، واخيرا اللغات الاوروبية بعد حركة الاصلاح الديني ودعوة مارتن لوثر لترجمة الكتاب المقدس للألمانية والانجليزية والفرنسية. هذه اشارات عاجلة لمجموعة عوامل شكلت ارضية مناسبة لتحديث التعليم الديني في الحوزة العلمية.

على ان هناك عوامل اخرى لم نشأ الوقوف عندها، ومن اهمها الاكراهات السياسية والعقائدية، والاضطهاد الذي تعرض إليه التشيع والدارسون في الحوزة العلمية في معظم العصور. والاضطهاد والاكراهات الفكرية تنتج قراءات متنوعة للنص، وتعمل على استئناف القول في الموروث، واعادة تأويل المفهومات والاعتقادات



في اطار الواقع شديد اللبس والتعقيد، وترسخ اشكاليات تظل حية في انتاج استفهامات متنوعة.

الدرس الكلامي والفلسفي في الحوزة العلمية

نطمح في هذه الرسالة إلى أن نبحث مسار الدرس الكلامي والفلسفي في الحوزة العلمية ، وما انتهى اليه راهنا التفكير الكلامي والتفكير الفلسفي، والمكاسب المهمة في تحديث علم الكلام والامتداد به نحوآفاق فسيحة بما انجزه السيد الشهيد محمد باقر الصدر ، من خلال ارساء مرتكزات منهاجية معرفية بديلة، فيما اصطلح عليه «المذهب الذاتي» في المعرفة، ومحاولته وصل العقيدة بالحياة واكتشاف المضمون الاجتماعي لأصول الدين.

ودراسة الدور المميز للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي في تأسيس حلقة فلسفية بمثابة حلقة «فينا» في الحوزة العلمية في قم، واسهام تلك الحلقة في تحديث التفكير الفلسفي في الاسلام، من خلال الاثر المهم الذي خلفته لنا، وهو: «اصول الفلسفة والمذهب الواقعي»، الذي لم يترجم بتمامه الى اللغة العربية الا بعد مضي ما يناهز النصف قرن على صدوره باللغة الفارسية.

تتكون هذه الرسالة من ثلاثة ابواب، تناولنا في الباب الاول «الدرس الكلامي»، فيما تناولنا في الباب الثاني «الدرس الفلسفي». وانما قدمنا علم الكلام لاننا اكتشفنا تقدم النواة الجنينية للتفكير الاعتقادي منذ عصر البعثة، وتناميه بالتدريج، بعد تفشي الصراعات بين المسلمين وولادة الفرق، ثم تبلور في علم الكلام لاحقا. اما الفلسفة فتأخر ظهورها في الحياة الاسلامية ، ولم نتعرف على اول فيلسوف مسلم الا في القرن الثالث الهجري، وهو ابو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي المتوفى سنة ٢٥٢ أو ٢٦٠.

واتخذنا من التراث الكلامي للسيد الشهيد محمد باقر الصدر، الذي كان احد ابرز الاعلام في الحوزة العلمية في النجف الاشرف في القرن الرابع عشر الهجري، أنموذجاً لتحديث التفكير الكلامي.

كما اتخذنا من الجهود الفلسفية للعلامة الطباطبائي أنموذجاً لتحديث التفكير الفلسفي,وهو الذي درس في الحوزة العلمية في النجف ، لكنه انتقل الى الحوزة العلمية



في قم، عبر تبريز، استاذا ومؤسسا لأهم حلقة فلسفة اسلامية في القرن الرابع عشر في البلاد الاسلامية.

وفي الباب الثالث عمدنا الى انتخاب احد اهم نصوص الدرس الفلسفي اليوم في الحوزة العلمية، وهو كتاب «بداية الحكمة» للعلامة الطباطبائي، فعملنا على تحليله وبيانه وشرحه وتقويمه، ليتجلى لنا بوضوح المنجز الفلسفي للطباطبائي، ونمط المتون السائدة في الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية اليوم، وأثرها في تنمية التفكير العقلي، وما يكتنفها من ثغرات وقصور.

يضم الباب الاول في هذه الرسالة خمسة فصول، فقد بحث الفصل الاول مفهوم علم الكلام وتسمياته المتنوعة في التراث، ونشأته، وعرض آراء عدة في بيان سبب التسمية، وخلص الى انها ربما نشأت من كون (مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه وأكثرها نزاعاً وجدلاً...) لولا ان مصطلح الكلام ورد في بعض الآثار قبل احتدام الجدل حول كلام الله.

كما وردت الاشارة في هذا الفصل الى ثلاث وظائف لعلم الكلام، تتمثل في البرهنة على المعتقدات، ودحض الشبهات والاجابة على الاشكالات، إضافة الى تبيين الاصول العقائدية وتشخيص الحدود بينها وبين ماسواها من عقائد اخرى.

وتحدثنا عن نشأة علم الكلام عند الشيعة ومنابع إلهام المنحى العقلي في التفكير الشيعي، المستمدة من القرآن الكريم، وميراث اهل البيت عليهم السلام، وتطور المنحى العقلي لاحقاً باستلهام تجارب حضارات اخرى. ثم صنفنا أزمنة علم الكلام الى خمسة عصور، هي: عصر الكلام المستند الى الحديث وسنة الرسول(ص) وأهل البيت(ع)، وعصر الكلام العقلي، وعصر الكلام الفلسفي، وعصر انكماش التفكير الكلامي، وأخيراً عصر إحياء وتحديث علم الكلام.

اما الفصل الثاني، فبحث عجز وقصور علم الكلام، ومناهضة أهل الحديث لهذا العلم منذ الأيام الاولى لنشأته، ووصفهم لمن يتعاطى الكلام بالمبتدع. وأوجزنا أبعاد القصور في التراث الكلامي الكلاسيكي بما يلي:

١ـ هيمنة المنطق الأرسطي.

٢ـ النزعة التجريدية أوالفصام بين النظر والعمل.



٣ـ تفريغ علم الكلام من مضمونه الاجتماعي.

٤ـ تراجع دور العقل وشيوع التقليد في علم الكلام.

وبعد ان دللنا على عجز البنية التقليدية لعلم الكلام، تحدثنا في الفصل الثالث عن ضرورة تحديث التفكير الكلامي، ومبررات الاجتهاد في علم الكلام، وموقف المتكلمين المتمثل بمنع التقليد في اصول الدين، ذلك ان هذا اللون من التقليد يفضي الى تعطيل العقل، وشيوع نزعة نصوصية اخبارية، تسعى لفهم النصوص فهماً حرفياً، ولاتدرك ما ينطوي عليه الواقع من تعقيد ولبس، لكن تحديث التفكير ا لكلامي يستوعب غربة الواقع بأزماته ومشكلاته المزمنة، كما يتجاوز غربة التراث، باعتبار التراث يعود الى واقع مضى، وان الاصرار على استدعائه بتمامه يعني استدعا ء ذلك الواقع، وبالتالي إلغا ء عنصري الزمان والمكان، ونفي الصيرورة والتحول، والنزوع نحو سكونية لاتاريخية، يتكرر فيها الماضي والحاضر والمستقبل، وتغدو عملية التقدم هروباً من العصر، وتوغلاً في الماضي، واستئنافاً للأفكار والمواقف والنماذج التاريخية ذاتها. وتتجلى أهمية الاجتهاد في علم الكلام في اصراره على التمييز بين الالهي والبشري، بين المقدس والدنيوي، بين الدين ومعرفة البشر للدين، بين العقيدة وادراك الانسان لها.

أما الفصل الرابع فقد تناول معالم المشروع الاصلاحي للسيد الشهيد محمد باقر الصدر، ومنجزه المعرفي في مختلف العلوم الاسلامية، ففي تفسير القرآن سعى الى تجاوز الرؤية المشتتة للآيات القرآنية في التفسير التجزيئي، الذي يعمد الى تفسير القرآن بدءاً من سورة الفاتحة الى سورة الناس، آية آية، حسب موقعها في الكتاب الكريم.

وعمل الشهيد الصدر على بناء مرتكزات منهاجية للتفسير الموضوعي التوحيدي، الذي يوحّد بين التجربة البشرية والقرآن، ويصوغ المركب النظري القرآني حيال متطلبات الحياة المتنوعة.

وفي الفقه استطاع الصدر ان ينتقل بالفقه من فقه الفرد الى فقه المجتمع والدولة، ومن فقه الفتاوى الى فقه النظرية، الذي اعتبره(ضرورة من ضرورات الفقه)[٢] . كما اهتم في دراساته الفقهية بالاعتماد أحياناً على استبطان الحالة النفسية للفقيه وخلفياته ومسبقاته الذهنية.



ولعل المنجز الأهم للشهيد الصدر يتمثل باكتشافه مذهباً جديداً في تفسير كيفية نمو المعرفة وتوالدها، غير ماكان معروفاً بين المذهبين التجريبي والعقلي، أسماه بـ(المذهب الذاتي للمعرفة)، اذ انتقل بمسألة المنهج الاستقرائي من منهج القياس الأرسطي الى منهج الاستقراء القائم على حساب الاحتمالات.

وبحث الفصل الخامس دور الشهيد الصدر في تحديث التفكير الكلامي، وسعيه لاستبدال منهج الكلام التقليدي في الاستدلال على وجود الله تعالى والنبوة بمنهج الدليل الاستقرائي، ذلك ان الدليل الاستقرائي حسبما يرى(أقرب الى الفهم البشري العام، وأقدر على ملء وجدان الانسان ـ أي انسان ـ وعقله بالايمان من البراهين الفلسفية ذات الصيغ النظرية المجردة، التي يقتصر معظم تأثيرها على عقول الفلاسفة وأفكارهم)[٣].

مضافاً الى محاولة الشهيد الصدر الرائدة في بيان وتحليل المضمون الاجتماعي لأصول الدين، وكيف يغدو التوحيد محوراً للاستخلاف، والدولة، والحرية، والتنمية، والعدالة الاجتماعية، ومن ثم تحديد مسار التاريخ، وتوجيه حركة المجتمع في مسار ممتد لاتنفد امكانات وفرص التطور فيه، عندما يتخذ المجتمع الله تعالى هدفاً ومثلاً أعلى في سيره.

وبحثنا في الباب الثاني الدرس الفلسفي في أربعة فصول، تناول الفصل الأول مفهوم الفلسفة والفلسفة الاسلامية، وأشار الى مكانة التفكير الفلسفي، وكيف ان القضايا الكبرى في الفكر البشري هي قضايا فلسفية، وان قوانين العلوم الطبيعية ترتكز على مسلمات ومبادىء فلسفية، مثل مبدأ استحالة اجتماع النقيضين، ومبدأ العلية، ومبدأ الانسجام والتماثل بين العلة والمعلول، وان الامور المتماثلة في الحقيقة لابد ان تكون مستندة الى علة مشتركة.

وأشار هذا الفصل الى مدارس الفلسفة الاسلامية بايجاز، فتحدث عن المدرسة المشائية، والاشراقية، وأخيراً الحكمة المتعالية، وهي المدرسة التي أشاد أركانها محمد بن ابراهيم القوامي الشيرازي المعروف بصدر المتألهين ت ١٠٥٠هـ.، وهي آخر مدرسة فلسفية ظهرت في بلاد الاسلام. ودللنا على ان الفلسفة في ديارنا لم تنطفىء بعد ابن رشد، مثلما يقول معظم الباحثين في تاريخ الفلسفة الاسلامية، بل تواصلت في مشرق



العالم الاسلامي، من خلال انبثاق مدرسة جديدة في القرن الحادي عشر الهجري، هي الحكمة المتعالية، وهي المدرسة التي أسهم في تجديدها وتطويرها السيد محمد حسين الطباطبائي المعروف بالعلامة الطباطبائي في هذا العصر.

وفي الفصل الثاني درسنا نشأة ومسار الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية في النجف الأشرف، والتي دشنها الشيخ الطوسي ت٤٦٠هـ ، والذي استقل بأستاذية علم الكلام في بغداد، قبل هجرته الى النجف سنة٤٤٨هـ ، فجعل له الخليفة العباسي القائم بأمر الله كرسي الكلام.

وقد تميز الشيخ الطوسي بغزارة انتاجه الفكري، واعتماده أدوات المنطق وآليات البحث الفلسفي، حتى في مؤلفاته الاصولية والفقهية، فضلاً عن آثاره العديدة في المعقول.

وفي سنة ٧٥١هـ توطن النجف السيد حيدر الآملي، الذي ألف ستة وعشرين كتاباً ورسالة، تنتظم بمجموعها في محاولة لإعادة تدوين الحكمة العرفانية لمن سبقه، ولاسيما الشيخ محيي الدين بن عربي، في اطار تأويل تراث أهل البيت، وتأويل القرآن الكريم. وتعبر جهود الآملي عن محاولة جادة لترسيخ المنحى التأويلي في التراث الامامي. وقد مهّد هذا المنحى لولادة اتجاه متميز بعد فترة ثم تعاظم دور هذا الاتجاه لدى الشيعة الامامية بمرور الزمان، ولم تجهضه الردود والحملات التي يشنها المحدثون والفقهاء.

وعبر دراستنا لمدرسة النجف الفلسفية تجلت لنا أربعة أدوار تطور فيها الدرس الفلسفي في حوزتها العلمية. كذلك كشفنا عن التفاعل بين الفلسفة والعلوم الشرعية، وتغلغل البحث الفلسفي في أصول الفقه والفقه والتفسير.

وتبين لنا ان مدرسة النجف الفلسفية كانت هي المدرسة الأم، التي شع منها الدرس الفلسفي في القرن الرابع عشر الهجري الى حواضر علمية مهمة في البلاد الاسلامية، فأوقد فيها جذوة التفكير العقلي، وأشاع تداول دراسة وتدريس الفلسفة، فكان الدرس الفلسفي قد ازدهر في الحوزة العلمية في قم بعد هجرة العلامة الطباطبائي اليها، وهو الذي كان قبل ذلك قد تعلم الفلسفة في الحوزة العلمية في النجف، متتلمذاً على أساتذة معروفين، كالسيد حسين البادكوبي، والشيخ محمد حسين الاصفهاني.

وتمحور الفصل الثالث على دور العلامة الطباطبائي في تحديث التفكير الفلسفي،



وأوضح الأسس المنهاجية التي يرتكز عليها البحث الفلسفي لدى الطباطبائي، كما بحثنا في هذا الفصل مكاسب الحلقة الفلسفية النقاشية التي أسسها في قم مع مجموعة من تلامذته، والتي اصطلحنا عليها بـ «حلقة قم الفلسفية». كذلك اشرنا إلى الحوار الفلسفي المعمق بين الطباطبائي وهنري كوربن في طهران. وبعد مراجعة فاحصة متأملة لآثار الطباطبائي تجلت لنا ابداعاته الفلسفية، وإسهاماته في تطوير الدرس الفلسفي، واعادة بناء التفكير الفلسفي في الحوزة العلمية، وأوجزنا أهم تلك الإسهامات في:

١ـ تقرير برهان الصديقين ببيان جديد.

٢ـ التفكيك بين الادراكات الحقيقية والادراكات الاعتبارية.

٣ـ استنتاج مجموعة نتائج من القول بالحركة الجوهرية.

٤ـ تنسيق وتنظيم مباحث «نظرية المعرفة» في الفلسفة الاسلامية بشكل منطقي.

وخلصنا الى ان جهود الطباطبائي الواسعة انتزعت الفلسفة الاسلامية من كهوفها، وتوغلت بها في عمق الهموم المعرفية لعصرنا واشكالياته العقلية، ذلك انه أول فيلسوف مسلم يتولى إعادة بناء الفلسفة الاسلامية، ويعيد ترتيب مسائلها في سياق المتطلبات المعرفية الراهنة.

وجاء الفصل الرابع ليتناول حاضر الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية، عبر الحديث عن مكاسب هذا الدرس، وتميز الحوزة العلمية عن الحواضر العلمية التقليدية في حرصها على دراسة وتدريس الفلسفة والعرفان النظري، وتنامي عدد التلامذة المنخرطين في دراسة الفلسفة والعرفان باستمرار، وغزارة الانتاج الفكري في هذا الحقل.

كما تحدثنا عن مشاكل وعوائق مازالت تكتنف الدرس الفلسفي في الحوزة، وحددناها في ما يلي:

١ـ قصور الاسلوب التقليدي في دراسة الفلسفة.

٢ـ اختصار الفلسفة الاسلامية بصدر الدين الشيرازي.

٣ـ الارتهان في المشاغل التقليدية للتفكير الفلسفي.

٤ـ عدم متابعة انجازات الفلسفة والعلوم الانسانية الغربية المعاصرة.

اما الباب الثالث في هذه الرسالة، فهو عبارة عن محاولة لبيان وشرح وتقويم أبرز



متن متداول في الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية، وهوكتاب «بداية الحكمة» للعلامة الطباطبائي، فقد تناولنا ماورد في هذا الكتاب بالشرح والتحليل والمراجعة التقويمية، باعتبار كتاب «بداية الحكمة» هو النص الفلسفي الذي يصوغ التفكير الفلسفي لتلامذة ودارسي الفلسفة في الحوزة العلمية. فمعرفته، وبيان مقولاته، وتجلية مفهوماته ومراجعتها ، من أفضل السبل للتعرف على راهن الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية، وهو خير وسيلة لمرافقة العلامة الطباطبائي واكتشاف منجزه المعرفي في واحد من أهم آثاره الفلسفية.

واود الاشارة الى ان هذا الكتاب يضم البابين الاول والثاني فقط من رسالة لنيل درجة الدكتوراه مقدمة في جامعة المصطفى العالمية، وهي اول دكتوراه تناقش في هذه الجامعة بتاريخ ٢٠٠٥/٨/٣٠ وقد حازت على تقدير امتياز.

وفي الختام اتقدم بخالص الشكر والامتنان إلى كل من مدّ لي يد العون في اعداد هذه الرسالة، وعلى رأسهم الاستاذ الدكتور محسن جوادي الذي تفضل مشكوراً بالاشراف عليها ، والعلامة الدكتور السيد كمال الحيدري والاستاذ الدكتور أحمد عابدي اللذين تكرما بدور ارشادي وتوجيهي، كأستاذين مستشارين في تدوين هذه الرسالة. والشكر موصول للأستاذ الدكتور الشيخ علي رضا الأعرافي رئيس جامعة المصطفى العالمية.

ولا انسى جهود رفيقة العمر انتزال الجبوري في التصحيح والمراجعة ، وولدي محمد حسين الذي انهك عينيه حين رافقني بسهر متواصل ليالي عديدة في التنضيد والاخراج لرسالة ناهزت ١٠٠٠ صفحة.

وما توفيقي الاّ بالله عليه توكلت واليه انيب

عبدالجبار الرفاعي

صيف ٢٠٠٥



الباب الاول

الدرس الكلامي




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الاول
علم الكلام.المفهوم والنشأة

تبلورت النواة الأولى لعلم الكلام في فضاء بعض الاستفهامات، وما اكتنفها من جدل وتأمل في مدلولات بعض الآيات القرآنية المتشابهة، التي تتحدّث عن الذات والصفات والقضاء والقدر، ثمّ اتسع بالتدريج إطار هذه الأسئلة والتأملات فشملت مسائل أخرى تجاوزت قضية الألوهية والصفات إلى الإمامة، فور التحاق النبي الكريم (ص) بالرفيق الأعلى، وما فتئت قضية الإمامة تستأثر باهتمام العقل الإسلامي وقتئذٍ، حتى أضحت من أهم مسائل التفكير العقائدي في حياة المسلمين.

وقد كان للحروب الداخلية في المجتمع الإسلامي أثر مهم في تطوير النقاش في الموضوعات العقائدية، وتوالد أسئلة جديدة تتمحور حول حكم مرتكب الكبيرة، وخلق أفعال العباد، وحرية واختيار المكلّف.. وغيرها.

كذلك عملت الفتوحات على إدخال شعوب عديدة في الإسلام، لبثت مدّة طويلة في نحل كتابية أو وثنية، ولم تستطع حركة الدعوة العاجلة تحرير وعي هؤلاء المسلمين من ترسبات أديانهم ونحلهم السابقة، فنجم عن ذلك شيوع مناخ فكري مضطرب يموج برؤى متقاطعة، وسجالات صاخبة، غذّتها في فترة لاحقة أفكار ومقولات المنطق والفلسفة، والتي تدفقت من مراكز الترجمة خاصة في عصر المأمون العباسي.

في هذا الفضاء الثقافي تشكل علم الكلام، وصار واحداً من الابداعات المعرفية للحضارة الإسلامية، وانخرط في دراسته وتدريسه والتأليف فيه قطاع كبير من العلماء المسلمين، منذ نهاية القرن الهجري الأول، وبلغ ذلك ذروته في القرن الرابع، وصار تنوع الأقوال في علم الكلام هو الأساس لوجود الفرق والاتجاهات المختلفة في الإسلام، فميلاد أية فرقة، ونموها، وتأثيرها في مسار الحياة الإسلامية، بات يتوقّف على بنائها



آراء وتصورات مستدلة في القضايا العقائدية. ولهذا عملت الفرق التي ظهرت، ببواعث سياسية على صياغة فهم عقائدي خاص بها، وشدّدت على أفكار محدّدة، استندت إليها كمرجعية في سلوكها السياسي. أما الجماعات التي أخفقت في تكوين منظومة عقيدية، تصدر عنها مواقفها السياسية، فإنها انطفأت باكراً، وإن خطف وهجها الأبصار عند ظهورها.

إن علم الكلام تحكّمت في نشأته وتطوره مجموعة ظواهر سياسية واجتماعية وثقافية، كانت سائدة في المجتمعات الإسلامية آنذاك، فأمدت عقل المتكلم بعناصر وأدوات خاصة، هي نتاج تلك البيئة، ولذلك تجلّت البيئة التاريخية للمتكلم وأبعادها المعرفية في تراث الكلام الإسلامي. وظلّت البنية الأولى للفكر الإسلامي تموّن التفكير الكلامي، وتقوده في نسقها المحدّد، فتكرّرت في المؤلفات الكلامية منذ نضوج علم الكلام الأفكار ذاتها، وأنماط الاستدلال، والموضوعات، ودخل هذا العلم مساراً مسدوداً، دأب فيه على العودة إلى المشكلات والتحديات نفسها التي بحثها السلف، ومكث يتحرك في مداراتها، يبدأ دائماً من حيث انتهى، وينتهي من حيث بدأ، من دون أن يتقدّم في حركته خطوة إلى الأمام. ومع وفرة ما ألف في هذه الحقبة، غير أنه لم يكن سوى شروح وهوامش على المتون التقليدية.

مفهوم علم الكلام

تداول الباحثون مجموعة أسماء لدراسة العقيدة، اشتهر منها: «علم الكلام» وهو العلم الذي يدور حول بيان أصول الدين الإسلامي والاستدلال عليها والدفاع عنها. وقد عنون بعض المؤلّفين أعمالهم بهذا الاسم، مثل الرازي ٦٠٦هـ في كتاب «المحصل في أصول الدين». وقبله الجويني ٤٧٨هـ في كتاب «الشامل من أصول الدين». كما سمي الفقه الأكبر، وعرفت هذه التسمية عن الفقيه أبي حنيفة، لأن النظر في أحكام الدين وعقائده كان يسمى فقهاً، ثمّ خصّت الاعتقادات باسم الفقه الأكبر، فيما خصّت العمليات بالفقه الأصغر[٤].

كذلك أطلقوا اسم «علم التوحيد»، بمعنى العلم الذي يجعل قضية التوحيد هي المحور ومنها تنبثق سائر المعتقدات، وهي تسمية للشيء بأشرف أجزائه، وقد جعل



الشيخ محمد عبده ١٣٢٣هـ هذا الاسم عنواناً لكتابه في العقيدة «رسالة التوحيد». وقبل ذلك ألف المتكلم المعروف الماتريدي ٣٣٣هـ كتاباً في الكلام سمّاه «علم التوحيد».

وعبّر عنه بعضهم بـ«علم الذات والصفات»، حيث جعل الذات المقدّسة وصفاتها هي ركيزة هذا العلم، وكل مباحثه ترجع إليها، ويتحدّد في ضوء ذلك القول بالصفات، وهل هي عين الذات أم زائدة على الذات.

وعبّر عنه آخرون بعلم «العقائد»، ويعني العلم الذي يتكفّل بمعرفة العقائد الإسلامية، ويبرهن عليها. وهذا الاسم اتخذته مجموعة عنواناً لمؤلفاتها الكلامية، فأطلق الجويني على كتابه «العقائد النظامية» والنسفي ٦٤٢هـ «العقائد النسفية»، وعضد الدين الإيجي ٧٥٦هـ «العقائد العضدية»، وقبل هؤلاء، سمى الطحاوي ٣٢١هـ كتابه الكلامي «العقيدة الطحاوية».

لكن أشهر الأسماء المعروفة لدراسة العقيدة ومسائلها هو «علم الكلام»، ويورد الدارسون اجتهادات شتّى في تحليل مدلول هذه التسمية وتاريخ استعمالها[٥]. وقد جمع صاحب «شرح العقائد النسفية»[٦] أسباب تسمية هذا الفن بعلم الكلام، فذكرها على وفق التسلسل الآتي:

١ـ لأن عنوان مباحثه كان قولهم: الكلام في كذا وكذا.

٢ـ ولأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه، وأكثر نزاعاً وجدالاً، حتى إن بعض المتغلبة قتل كثيراً من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن.

٣ـ ولأنه يورث قدرة على الكلام من تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم، كالمنطق للفلسفة.

٤ـ ولأنه أول ما يجب من العلوم التي تعلم وتُتعَلَّم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك، ثمّ خصّ به ولم يطلق على غيره تمييزاً له.

٥ـ ولأنه إنما يتحقّق بالمباحثة وإدارة الكلام بين الجانبين، وغيره قد يتحقّق بالتأمل ومطالعة الكتب.

٦ـ ولأنه أكثر العلوم خلافاً ونزاعاً، فيشتدّ افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والردّ عليهم.



٧ـ ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم، كما يقال للأقوى من الكلاميين: هذا هو الكلام.

٨ ـ لابتنائه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية، أشدّ العلوم تأثيراً في القلب وتغلغلاً فيه، فسمي بالكلام المشتقّ من الكلم وهو الجرح.

وأضاف الشيخ مصطفى عبد الرازق احتمالين إلى ما تقدّم، استظهرهما من الأحاديث والآثار، وذهب في الاحتمال الأول إلى أن تسمية الكلام جاءت من كون (الكلام ضد السكوت، والمتكلمون كانوا يقولون حيث ينبغي الصمت اقتداء بالصحابة والتابعين الذين سكتوا عن المسائل الاعتقادية لا يخوضون فيها)[٧].

أما الاحتمال الآخر، فيعود منشأ التسمية إلى أن الكلام مقابل الفعل (كما يُقال فلان قوّال لا فعّال، والمتكلمون قوم يقولون في أمور ليس تحتها عمل، فكلامهم نظري لفظي لا يتعلّق به فعل، بخلاف الفقهاء الباحثين في الأحكام الشرعية العملية)[٨].

والذي يبدو ان الاحتمال الأخير الذي ذكره الشيخ عبد الرازق هو أقرب الوجوه إلى نشأة هذا العلم تأريخياً، لأن قضايا علم الكلام اكتسبت طابعاً نظرياً تجريدياً منذ ولادتها، وإن نشأ بعضها في أفق أسئلة أفرزتها التجربة العملية السياسية، كمسألة حكم مرتكب الكبيرة، وترسّخت النزعة التجريدية في علم الكلام بمرور الزمن، وظلت على الدوام أحد المنابع الأساسية لعجز علم الكلام وقصوره عن الالتحام بواقع المسلم.

إلاّ أن بعض الباحثين يميل إلى أن سبب التسمية نشأ من الاحتمال الثاني، أي (لأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه وأكثر نزاعاً وجدلاً...) وأما سائر الاحتمالات المذكورة فلا تخرج عن كونها (مماحكات لفظية لا معنى لها)[٩].

ويبدو هذا القول وجيهاً، لولا أن مصطلح الكلام والمتكلمين ورد في بعض الآثار، قبل احتدام الجدل حول كلام الله، ومن ثمّ تطورت هذه المسألة إلى ما عرف بخلق القرآن في ما بعد.

فقد أشارت نصوص تنتمي إلى ما يناهز منتصف القرن الثاني الهجري إلى هذه التسمية، منها ما ورد في قصة تردّد ابن أبي العوجاء عن مناظرة الإمام الصادق لمّا جاء لمناظرته، فقال له الإمام: لماذا لا تتكلّم؟ فأجاب بقوله: (إني شاهدت العلماء، وناظرت المتكلمين، فما تداخلني هيبة قطّ مثلما تداخلني من هيبتك)[١٠].



وهذا يدعونا لاستبعاد ما ذكره أحمد أمين[11] أيضاً تبعاً لصاحب الملل والنحل[12]، من أن تسمية الكلام تأخرت عن نقل التراث الفلسفي اليوناني إلى العربية أيام المأمون. لأن هذه التسمية شاعت في الحياة العلمية وأصبحت علماً على طائفة من الدارسين المهتمين بالشأن العقائدي، مثلما يحكي لنا النصّ المتقدّم وغيره من النصوص، قبل أن تترجم الفلسفة اليونانية.

وظيفة علم الكلام

يمكن القول إن وظيفة علم الكلام تجلت تاريخياً في بُعدين أساسيين الأول عملي والآخر نظري، فبينما تواشج البُعدان في عصر البعثة ومهّد الثاني منهما للأول، حينما كانت النبوة ظاهرة ربانية تُنتِج الايمان وتغذيه في الأنفس باستمرار، عبر ايقاظ الفطرة واضاءة البصيرة، ليكون الايمان ينبوعاً تستقي منه فعاليات الحياة ومتطلباتها بأسرها، طغى البعد النظري بالتدريج على حساب البعد العملي، حيث أخذ الأخير بالاضمحلال كلما ابتعد المسلمون عن عصر البعثة وتقنعوا بإطار جديد باعد بينهم وبين روح القرآن، حين ارتدى علم الكلام لباسه الآخر، منذ أن أصبح يعرف بعلم الكلام، فتراجعت وظيفته التي أنجزها في عصر البعثة في تعميق الصلة بالله وتأطير الحياة بهذه الصلة، وصار يُعنى بالتأكيد على البعد النظري، وينزلق بعيداً عن وظيفته الحقيقية.

١ـ تبيين الأصول العقائدية للاسلام، وتحديدها، وتشخيص الحدود بينها وبين ما سواها من أصول العقائد الأخرى. وبعبارة أخرى بيان ما هو من أصول الدين مما ليس منها. وهذا التحديد ذو وجهين، فبينما يحدد للمؤمنين بالاسلام معتقداتهم، يكشف في الوقت نفسه عناصر المغايرة والاختلاف بين معتقداتهم هذه ومعتقدات اتباع الأديان الأخرى.

٢ـ البرهنة على المعتقدات، فان الجهد الأكبر في أعمال المتكلمين ينصب على إشادة الأدلة والبراهين ـ التي تمر عبر قنوات القياس الأرسطي ـ على المعتقدات. والسعي لتكثير هذه الأدلة، وعرضها بأساليب فنية متنوعة، كيما تترسخ هذه المعتقدات لدى المؤمنين.

٣ـ دحض الشبهات والاجابة عن الاشكالات، فان امتداد رقعة الإسلام والتحاق جماعات جديدة فيه، واحتكاك المسلمين بالملل الاخرى، وانفتاحهم على ثقافاتها، أفرز



استفهامات واشكالات عديدة لم يألفها العقل المسلم في الفترة المنصرمة. فكان لابد من الاجابة عن الاستفهامات ونقض الاشكالات، وهي وظيفة انبرى لها المتكلمون بأسرهم. من هنا مُلئت مدوناتهم بعرض الشبهات والاجابة عنها، وصارت بُنية تلك المدونات قائمة على هذا النهج، حتى إن الأدلة والبراهين المسوقة فيها ولدت في سياق دحض الشبهات.

هذه باختصار وظائف مباحث المتكلمين، وهي بتمامها تُعنى بإثبات المعتقدات وبيانها، ومع أن عملية إثبات المعتقد ضرورية، لكن ذلك يختزل وظيفة هذا العلم ببعد واحد حينما يحبسه في حدود النظر فقط، فضلاً عن أن هذا المنهج تنجم عنه آثار ونتائج تُفرِغ علم الكلام من روحه وتحيله إلى مفاهيم عقلية ساكنة.

لقد عملت الجماعات الاسلامية في النصف الثاني من القرن الأول الهجري على توظيف علم أصول الدين ـ قبل أن يتحول إلى علم الكلام ـ في تسويغ مواقفها السياسية، واستخدامه وقوداً لاستنهاض جماعاتها في لحظات الصراع المسلح، ذلك ان هذه الجماعات نظراً لاتصال عصرها بعهد البعثة ضمخت بعطر النبوة، فأدركت البعد العملي للعقيدة، وما يمكن أن يفجره من طاقات هائلة في الحركة والتغيير، واعتمدت العقيدة مموناً رئيساً تستند اليه في التعبئة الثورية، بقطع النظر عن محاولات بعضها تفسير العقيدة تفسيراً لا يخلو من زيف وشطط في ضوء رؤاه الملتبسة ومواقفه الخاطئة.

نشأة علم الكلام عند الشيعة

يفتش بعض الباحثين عن جذور المنحى العقلي في التراث الإسلامي في آثار أمم وأديان أخرى، ولذا يحاولون ان يجدوا النظائر والأمثال والإشارات في ما وصلنا من كتابات مدرسة أثينا أو الاسكندرية، أو النصوص الهندية، أو الفارسية القديمة، فيتأولون مدلولاتها في إطار هذه الرؤية، كي يحيلوا ما أنجزه العقل المسلم في قرون عدة إلى تلك الأصول، ولا تكون للمسلمين وظيفة سوى النقل والاقتباس، فالفلسفة الإسلامية ظلت باستمرار انتخابية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق[١٣] حسب ما يقولون.



لقد أضحت هذه الرؤية في ما بعد سلطة مرجعية لم ينفك من أسرها الكثير من الباحثين في تاريخ الفلسفة الإسلامية وحالت بينهم وبين الوصول إلى الروافد الأساسية للمعقول الإسلامي، فلم يسع هؤلاء لتدبر آيات القرآن الكريم، والتأمل في معاني المرويات من الأحاديث الشريفة، والأدعية المأثورة عن الرسول (ص) وأهل البيت (عليهم السلام)، ليكتشفوا ما تختزنه تلك الآثار المقدسة من قضايا وقواعد ونظريات فلسفية مهمة. وكأن رؤية أولئك الذين يعزون ولادة المنحى العقلي في التفكير الإسلامي إلى عوامل خارجية بمثابة من يرى شخصاً واقفاً إلى جانب نهر عظيم وبيده قدح ماء، ثم يسأله: من أي بركة ملأت هذا القدح؟ ـ حسب تعبير أحد الأدباء ـ من دون ان يريد رؤية ذلك النهر وما يفيض به من ماء.

وتأكد هذا الموقف بنحو أشد لدى بعض الباحثين المهتمين بدراسة التراث الشيعي وتحليل مكوناته، فأثاروا جملة شبهات وشكوك حول نشأة الفلسفة والكلام عند الشيعة، وأصروا على نفي معظم محتواها عن البيئة الإسلامية، وهو ما نراه بوضوح في كتابات غير واحد من الباحثين القدماء والمحدثين.

ولم يميز بعضهم بين نشأة المنحى العقلي في التفكير الإسلامي وبين تطوره لاحقاً، فمما لا شك فيه ان تطوره تأثر تأثراً واضحاً باستلهام تجارب حضارات أخرى، فهو إسلامي الولادة لكنه في تطوره تأثر بعناصر خارج فضاء الحضارة الإسلامية.

مناهل التفكير العقلاني عند الشيعة

يمكن القول إن كتاب «نهج البلاغة» الذي يشتمل على خطب الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) وتعاليمه وكتبه ووصاياه هو أول كتاب ـ بعد القرآن الكريم ـ يشتمل على مادة واسعة تزخر بالمباحث العميقة في الفلسفة الإلهية، فالإمام علي (ع) أول من تناول مسائل التوحيد وما يرتبط بها من صفات الله تعالى، والحدوث والقدم، والوحدة والكثرة، والسهولة والتركيب، وغيرها من المسائل، ببيان دقيق وبراهين واضحة، بل هو (أول من برهن واستدل، في الفلسفة الإلهية في هذه الأمة، فله الفضل والمنة على كل من سواه من العلماء والباحثين في هذا العلم، فإنه هو الذي فتح لهم باب الاستدلال البرهاني في المعارف الإلهية... وإنه قد أتى بمسائل في الفلسفة



الإلهية، لم يسبقه إلى التنبه إليها أحد، كما أنه فيما أقامه عليها من البراهين، ووضعه لها من الحلول كان رائداً متفرداً لم يسبقه إليها الأولون، ولم يتنبه لها الآخرون، إلا بعد قرون وقرون. وقد بقيت روائع أنظاره العالية رهن الإبهام قروناً متتالية بعد زمانه، حتى وفق لكشفها، والوقوف عليها، ثلة من جهابذة العلم، وأفذاذ المفكرين... وإنه (ع) أول من استخدم الألفاظ العربية لبيان المقاصد الفلسفية، التي لا تفي بها الألفاظ ـ في اللغة العربية ـ بمعانيها الشائعة، واستعمالاتها المتعارفة، إلا بعد تجريدها ـ على نحو ما ـ عن غواشي المادة، وشوائب الخصوصيات...)[١٤].

فعندما نتأمل ما ورد في نهج البلاغة ونحاول قراءة محتوياته قراءة فلسفية، سنلتقي بمضامين توضح لنا انه المنهل الأساس الذي استقى منه الفلاسفة والعرفاء المسلمون أبرز مسائلهم. فمثلاً يظهر لنا (ان بعض المسائل الفلسفية الأساسية التي تطرحها خطب الإمام علي تأخذ كل مداها عند الملا صدرا ومدرسته)[١٥]. فالخطبة الأولى في نهج البلاغة ـ طبقاً للترتيب الذي صنفه جامع الكتاب الشريف الرضي ـ نقرأ فيها نصاً توحيدياً ثرياً ببيان مراحل معرفة الله، التي تبدأ من أدنى المراتب وتنتهي إلى أعمق هذه المراتب وأدقها بحسب طاقة الإنسان العقلية، متدرجة وفقاً لدرجات الإيمان، حيث يقول (ع):

«أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف انه غير الصفة، فمن وصف الله فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حده، ومن حده فقد عده، ومن قال «فيم» فقد ضمنه، ومن قال«علام؟» فقد أخلى منه. كائن لا عن حدث، موجود لا عن عدم. مع كل شيء لا بمقارنة، وغير كل شيء لا بمزايلة، فاعل لا بمعنى الحركات والآلة، بصير إذ لا منظور إليه من خلقه، متوحد إذ لا سكن يستأنس به ولا يستوحش لفقده»[١٦].

يحدد هذا النص خمس مراتب لمعرفة الله تعالى وهي كما يلي:

المرتبة الأولى

(أول الدين معرفته)، فمعرفة الله، والإقرار بألوهيته، هي: الاعتقاد النظري بأن



للعالم إلهاً، وهو ما يشترك فيه المشرك، والموحد، كالوثنية، والثنوية، وأهل الكتاب، والمسلمين. وكل من اعترف بالإله، وأذعن بوجوده، وخضع له، أو اقتصر على مجرد العلم النظري.

المرتبة الثانية

(وكمال معرفته التصديق به)، هذا التصديق هو الذي يوجب خضوع الإنسان له في عبوديته، وبهذا التصديق يرسخ الاعتقاد، لذلك كان هذا التصديق، كمال المعرفة.

المرتبة الثالثة

(وكمال التصديق به توحيده)، توحيده هو إثبات أنه تعالى واحد لا شريك له، وبذلك يمتاز دين التوحيد عن أديان الشرك، التي تدعي أن مع الله آلهة أخرى، والتوحيد هو كمال التصديق به.

المرتبة الرابعة

(وكمال توحيده الإخلاص له)، الإخلاص له يكون بالإعراض عما سواه علماً وعملاً، وقصر الوجود الحق وحصره فيه تعالى، وأن ما يدعون من دونه هو الباطل، وإذا كان كذلك فقد انتفى عنه تعالى كل واقع، أو متوهم، أو مفروض، فيكون واحداً بكل ما لهذه الكلمة من معنى.

المرتبة الخامسة

(وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة)، فإنه تعالى إذا كان حقاً على الإطلاق، ووجوده غير محدود، فلا يمكن للمفاهيم الذهنية ان تحيط به، ولا ان تنطبق عليه تعالى حق الانطباق؛ لأن المفاهيم محدودة في أنفسها؛ ولذا ترى أن مفهوم العلم يمتاز عن مفهوم القدرة، وليس في أحدهما أي شيء بل أي خبر عن الآخر، ومفهوم القدرة لا ينطبق على مفهوم الحياة، ومفهوم الحياة منفصل عن مفهوم العلم، فكل مفهوم لا يسع إلا نفسه، وليس فيه من المفاهيم الأخرى أي أثر أو خبر، وكذلك ليس في المفاهيم الأخرى عنه أي خبر أو أثر «وإن كان ربما تتحد مصاديق هذا المفهوم وتتطابق مع مصاديق المفهوم الآخر، لكن الكلام ليس في المصاديق».وإذا كان الإله سبحانه ـ على كل تقدير ـ غير محدود بحد موجود، وهو حق على الإطلاق، فإن المفاهيم الذهنية، التي يصف العقل



بها كلما أراد ان يعرفه، أو يعرّفه، لا تستطيع ان تتناوله، فتحيط به، وتنطبق عليه، وهكذا نرى ان التعمق في معنى الإخلاص قد أدى إلى نفي الصفات عنه تعالى، فيصح إذن ان يقال: إن نفي الصفات عنه تعالى هو كمال الإخلاص له[17].

إن المسائل المرتبطة بالتوحيد والقضايا الأخرى في الفلسفة الإلهية تحتل مساحة واسعة من النصوص المأثورة عن الإمام علي (ع) في نهج البلاغة، ولا يقتصر ذلك على نهج البلاغة وإنما نلاحظ في النصوص الأخرى المأثورة عن الأئمة (عليهم السلام) بيانات عديدة تعنى بإيضاح قضايا أساسية في الفلسفة الإلهية.

ففي «الأصول من الكافي»[18] نجد الشيخ الكليني يفرد قسماً خاصاً لأحاديث أهل البيت (عليهم السلام) الواردة في موضوع التوحيد، يذكر فيه ما ورد عنهم في مسائل منها: (حدوث العالم وإثبات المحدث، وإطلاق القول بأنه شيء، وأنه لا يعرف إلا به، وإبطال رؤيته تعالى، والنهي عن الكلام في الكيفية، والنهي عن الوصف بغير ما وصف به نفسه، والنهي عن الجسم والصورة، وصفات الذات، والإرادة وكونها من صفات الفعل وسائر صفات الفعل، وحدوث الأسماء، وتأويل الصمد، والعرش والكرسي، وجوامع التوحيد، والجبر والقدر والأمر بين الأمرين، والهداية... وغير ذلك). أما الشيخ الصدوق فإنه ألف كتاباً مستقلاً بعنوان «التوحيد»[19] ضمّنه (٥٨٣) حديثاً مما ورد عن الأئمة (عليهم السلام) في مسائل التوحيد. كذلك تشتمل هذه الأحاديث على مرتكزات أساسية في الفلسفة، ولا سيما ما جاء منها بصيغة حجج برهانية في نقض مزاعم الزنادقة، فمثلاً ورد في ثنايا البراهين التي ساقها الإمام الصادق في الرد على الزنديق قوله (ع) في سياق الجواب: «...إذ لم يكن بين الإثبات والنفي منزلة»[20]، وهي إشارة صريحة إلى الحقيقة الفلسفية المعروفة في نفي الواسطة بين الوجود والعدم، التي اشتبه فيها الأمر في ما بعد على بعض متكلمي المعتزلة، فذهبوا إلى القول بأن هناك واسطة بينهما.

ومن هذا القبيل قول الإمام الرضا (ع) في بيان أصل مبدأ العلية، وإن كل موجود إن لم يكن وجوده عين ذاته، كان قائماً بغيره ومتحققاً فيه ومعتمداً عليه، أي معلولاً له؛ لأن «...كل قائم في سواه معلول»[21]، وهذا ما ينعكس بعكس النقيض إلى ان ما لا يكون معلولاً، فهو ليس قائماً في سواه، وإنما هو قائم بذاته مستغن عن غيره، لا يحتاج إلى أي موجود آخر[22].



ومن ذلك قوله (ع)، في بيان عدم إمكان اكتناه ومعرفة ذاته تعالى، ونفي الماهية عنه، أن «كل معروف بنفسه مصنوع»[٢٣]، بمعنى ان كل موجود مخلوق فإن له ماهية معينة يعرف بها، أما ما لا يكون مصنوعاً ومخلوقاً، وإنما هو خالق جميع الأشياء، فإنه لا يكون معروفاً بذاته وماهيته؛ لأنه لا ماهية له وراء وجوده، فهو وجود محض وماهيته إنيّته أي وجوده، ولذا لا يدركه العقل بالكنه، لعدم وجود صورة له تحكيه ولا مثال له يحاذيه؛ لأنه ليس كمثله شيء[٢٤].

وفي حوار الإمام الرضا (ع) مع رجل من الزنادقة، قال له الرجل: رحمك الله فأوجدني كيف هو، وأين هو؟

فأجاب الإمام(ع) قائلاً:

(ويلك! إن الذي ذهبت إليه غلط، هو أيّن الأين وكان ولا أين، وهوكيّف الكيف وكان ولا كيف، ولا يعرف بكيفوفيّة، ولا بأينونيّة، ولا يدرك بحاسة، ولا يقاس بشيء.

فقال الرجل: فإذاً إنه لا شيء، إذ لم يدرك بحاسة من الحواس.

فقال أبو الحسن (ع):

ويلك! لما عجزت حواسك عن إدراكه أنكرت ربوبيته، ونحن إذا عجزت حواسنا عن إدراكه أيقنّا أنه ربنا خلاف الأشياء.

قال الرجل: فاخبرني متى كان؟

فقال أبو الحسن (ع): اخبرني متى لم يكن، فأخبرك متى كان)[٢٥].

هذه الإجابات تؤسس لبعض المرتكزات المعروفة في مباحث الإلهيات لدى الفلاسفة الإسلاميين، فإنه لابد ان يكون للحادث مبدأ أزلي قديم مصون عن الحس، إذ لو كان محسوساً لما كان وجوده عين ذاته، لاحتياجه إلى أين ومتى وكم وكيف وغير ذلك حتى يناله الحس، وكل ما كان محتاجاً فليس بمبدأ أزلي[٢٦].

تأسيساً على ما سبق يمكن القول بأن نقطة الانطلاق في التأمل الفلسفي عند الشيعة تبدأ من القرآن وسنن الأئمة، (فعلى كل محاولة تنزع إلى عرض الفلسفة النبوية التي نشأت عن هذا التأمل، ان تنطلق من المنهل نفسه الذي نهلت منه هذه الفلسفة)[٢٧]. وليس من الصحيح ان يتم استدعاء عناصر ثقافات خارج البيئة الإسلامية، وإحالة تجليات الإبداع الفلسفي في التراث الشيعي إليها، مثلما يفعل



بعض الباحثين المسكونين بالتصور التسلطي في الثقافة الغربية، وما يصدر عنه من رؤية متحيزة لمكونات الحضارة اليونانية، من دون ان يتنبهوا إلى ان (كل جدلية التوحيد والمسائل المتعلقة بعلم النبوة، ناجمة من معطيات خاصة لا مقابل ولا مثال يونانيا لها... وقد غذّى الفكر الشيعي، ومنذ البداية، الفلسفة ذات الأنموذج النبوي، أي الأنموذج الذي يتعلق بالدين النبوي)[٢٨].

ومن الجدير بالذكر ان دعاة هذا المنهج الذي يحاول إلحاق المعقول في التراث الشيعي بثقافات أخرى، لم يقتصر على ذلك وإنما يتجاوزه إلى إقصاء التشيع بتمامه خارج الفضاء الإسلامي، مفتشاً عن جذور مزعومة له في ديانات وحضارات غابرة، متكتماً على المصدر الرباني للتشيع، وأن ما يفيض به التشيع من ثراء روحي، وخصب معنوي، ونزعة عقلية برهانية، نابع من الوجدان الشيعي نفسه، واستلهامه الغزير للوحي الإلهي ومجموع التراث النبوي عبر قنوات نقية، ذلك ان التشيع (يكون أساساً بحسب ما تظهره لنا النصوص التي ترجع إلى الأئمة أنفسهم، من إرادة الوصول إلى المعنى الحقيقي للوحي الإلهي)[٢٩].

من هنا نستطيع معرفة السبب الأساس في بروز النزعة العقلية والتجربة الروحية العميقة لدى الشيعة منذ العصر الإسلامي الأول، وكيف تطورت تلك النزعة في عصور لاحقة، فأضحت سمة يتميز بها التراث الشيعي، كما اعترف بعض المؤرخين مؤكداً ذلك بقوله: (كانت الفلسفة ألصق بالتشيع منها بالتسنن، نرى ذلك في العهد الفاطمي، والعهد البويهي، وحتى في العصور الأخيرة كانت فارس أكثر الأقطار عناية بدراسة الفلسفة الإسلامية ونشر كتبها)[٣٠].

بيد ان بعض الباحثين يحلو له ان يتغافل عن هذه الحقيقة، بل ربما عمد بعضهم الآخر إلى طمسها ، حتى ان الدور والأهمية القاطعة التي كانت للفكر الشيعي في ارتقاء الفكر الفلسفي في الإسلام، لم تؤخذ بعين الاعتبار إطلاقاً، لا بل كان بين صفوف المستشرقين حيالها بعض التكتم والميل الذي يصل إلى حد العداء، وهم في ذلك على وفاق مع الجهالة[٣١].



المتكلمون الشيعة الأوائل

إن التفكير في العقائد الإسلامية والاستدلال عليها، ظهر منذ بداية هبوط الوحي وبروز الدعوة، فإن الرسول (ص) حينما دعا المشركين إلى الإسلام، لم يستجب له الكثير منهم أول وهلة، وبدرت منهم شكوك وتساؤلات متنوعة حول صحة هذه الدعوة، وكان النبي الأكرم (ص) ينقض شكوكهم الواحد تلو الآخر، ويجيب على أسئلتهم، ويبرهن على صدق رسالته بحجج دامغة، كما حكى لنا القرآن الكريم بذلك.

وعلى هذا يكون (البحث الاستدلالي في الأصول الإسلامية، قد نشأ من القرآن نفسه، كما في أحاديث الرسول (ص)، وخطب أمير المؤمنين علي (ع) تعقيباً وتفسيراً، وإن اختلفت صياغة وأسلوب هذه المباحث عن صياغة وأسلوب المتكلمين في ما بعد)[٣٢].

وعندما نريد اكتشاف مناهل علم الكلام عند الشيعة، فإن القرآن الكريم، وما ورد عن الرسول (ص) وأهل بيته، هما ابرز منبعين لإلهام التفكير الكلامي، وبعبارة أخرى فإن ما ورد عن أمير المؤمنين (ع) من خطب ووصايا وكتب وأدعية، جمعت في ما بعد في نهج البلاغة، وغيره من كتب الحديث والأدعية، هي المنهل الذي استقى منه المتكلمون الشيعة نظرياتهم، وللتدليل على ذلك يمكن مراجعة نهج البلاغة خصوصاً النصوص التي تدور حول توحيد الباري تعالى وصفاته ـ كما تقدمت الإشارة إلى ذلك ـ لمعرفة الينبوع الأصيل للكلام عند الشيعة، وبهذا يمكن تفسير تعاضد الكلام والحديث الشريف عند الشيعة، فلم يواجه الشيعة مشكلة انفصام علم الكلام عن الحديث، واستقلال المتكلمين عن المحدثين كما حصل عند غيرهم من المسلمين الذين انقسموا إلى متكلم ومحدث.

وباعتبار وحدة الرافد الذي غذى الفلسفة والكلام عند الشيعة، فإن (فلاسفة الشيعة، إذا تجاوزنا كونهم قد أخرجوا الفلسفة بقالب كلامي، فإنهم استخرجوا أسلوب الحكمة البرهانية من أسلوب الحكمة الجدلية، وأحكموا العقائد والأصول الإسلامية باستلهامها من وحي القرآن وفيوضات قادة الدين. إذا أردنا من هذا المنطلق ان نعد المتكلمين الشيعة، ومقصودنا كل من امتلك نهجاً عقلياً بشأن العقائد الإسلامية عند الشيعة، فيجب ان نعد منهم جماعة من رواة الحديث، وكذلك جماعة الفلاسفة الشيعة، ذلك ان حديث الشيعة وفلسفة الشيعة كليهما قد أديا وظيفة علم الكلام أفضل من علم الكلام نفسه)[٣٣].



لقد كانت الطبقة الأولى من المتكلمين الشيعة هم تلامذة الإمام علي بن أبي طالب (ع)، الذين تلقوا علوم العقيدة منه مباشرة، ومن أبرز هؤلاء ميثم التمار الذي كان خطيباً ومتكلماً وموضعاً لسر أمير المؤمنين[٣٤]، وأويس القرني، أحد الزهاد المعروفين، وكان عالماً متكلماً بارعاً اشتهر بالزهد فغلب زهده على علمه[٣٥]، وسليم ابن قيس الهلالي، وهو متكلم فقيه كثير السماع، أول من كتب في الحوادث الكائنة بعد وفاة رسول الله (ص)[٣٦]. والأصبغ بن نباتة، وهو متكلم في الأصول عالم بالحديث[٣٧]، كان من خاصة أمير المؤمنين (ع) وعمّر بعده[٣٨].

ثم تلت هذه الطبقة من المتكلمين جماعة أخرى في الحقبة التالية، ظهرت لديها بواكير المصنفات الكلامية عند الشيعة، ومن أشهر أعلام هذه الطبقة علي بن إسماعيل بن ميثم التمار، وهو حفيد ميثم التمار المذكور سابقاً، وصفه النجاشي بأنه (كان من وجوه المتكلمين من أصحابنا، كلّم أبا الهذيل والنظام، له مجالس وكتب، منها: كتاب الإمامة... كتاب مجالس هشام بن الحكم...)[٣٩]. وكان يناظر أبرز متكلمي عصره فيتفوق عليهم، فقد ذكر السيد المرتضى في الفصول المختارة من العيون والمحاسن للشيخ المفيد بعض المواضع التي تغلب فيها على خصومه[٤٠]. وقد ذهب ابن النديم في الفهرست إلى انه (أول من تكلم في مذهب الإمامة)[٤١]. ولعله يعني انه أول من ألف تأليفاً مستقلاً بعنوان (الإمامة)؛ لأن المتكلمين في مذهب الإمامة من أصحاب الأئمة تقدموا عليه، وربما كان وجوده في عصر مؤسسي الطبقة الأولى للكلام المعتزلي، كعمرو بن عبيد وأبي الهذيل العلاف، واصطكاكه في مناظرات معروفة معهم جعله معروفاً بذلك عند الناس في عصره. ويبدو ان كتابه (مجالس هشام بن الحكم) الذي ذكره النجاشي، هو عبارة عن مناظرات أو أمالي في موضوعات علم الكلام كان استفادها من هشام. ومن المتكلمين المعروفين في هذه الفترة، مؤمن الطاق وهو أبو جعفر محمد بن علي بن النعمان بن أبي طريفة البجلي الكوفي، اشتهر بمناظراته مع أبي حنيفة، فألف في ذلك كتاباً ذكره النجاشي بعنوان (كتاب مجالسه مع أبي حنيفة والمرجئة)[٤٢]. وكان (متكلماً حاذقاً)[٤٣] كما وصفه ابن النديم في الفهرست.

وتعتبر هذه الفترة فترة ازدهار ونضج علم الكلام الإمامي، وفيها تحولت مدرسة الكلام الإمامية من الكوفة إلى بغداد، بعد ان غادر هشام بن الحكم الكوفة مهاجراً إلى



بغداد سنة تسع وتسعين ومائة[٤٤]، فأصبح من خواص يحيى بن خالد البرمكي، وكان هشام ممن نهل العلم على يدي الإمام الصادق وولده الإمام الكاظم، فإنه كان من خواصهما[٤٥]، وقد عرف بأنه من أعظم متكلمي عصره، حيث وصفه ابن النديم بقوله: (كوفي تحول إلى بغداد من الكوفة، من أصحاب أبي عبد الله جعفر بن محمد (ع)، من متكلمي الشيعة، ممن فتق الكلام في الإمامة، وهذّب المذهب بالنظر، وكان حاذقاً بصناعة الكلام، حاضر الجواب)[٤٦]. و(كان ليحيى بن خالد مجلس في داره يحضره المتكلمون من كل فرقة وملّة يوم الأحد فيتناظرون في أديانهم، يحتج بعضهم على بعض)[٤٧]، وكان هذا المجلس أهم منتدى للمناظرات العقائدية يومذاك في بغداد، حتى ان الرشيد عندما علم بهذا المجلس حرص على حضوره متنكراً في السفر، بيد ان المعتزلة بلغهم نبأ وفود الرشيد على المجلس، فعزموا (على ان لا يكلموا هشاماً إلا في الإمامة لعلمهم بمذهب الرشيد وإنكاره على من قال بالإمامة)[٤٨]، فلما انعقد المجلس ناظروا هشاماً في الإمامة، وتناوب في إثارة الإشكالات عليه، عبد الله بن يزيد الإباضي، وضرار، وبيان الحروري، فأفحمهم هشام فيما أورده من إجابات (وكان هارون الرشيد قد سمع الكلام كله... ثم عض على شفتيه، وقال: مثل هذا حي ويبقى لي ملكي ساعة واحدة؟ فوالله للسان هذا أبلغ في قلوب الناس من مائة ألف سيف...)[٤٩].

وقد بلغت منزلة هشام في علم الكلام درجة أهلته لأن يكون رئيس هذا المنتدى الكلامي الأسبوعي في دار يحيى بن خالد، كما يبدو من قول ابن النديم، بأنه (كان القيّم بمجالس كلامه ونظره). وبذلك استطاع هشام ان يشيد الدعائم الأساسية لمدرسة بغداد الكلامية عند الإمامية، والتي بدأت بعد إقامة هشام في بغداد، ولم تنته إلا بعد الفتنة التي راح ضحيتها التراث المهم الذي جمعه الشيخ الطوسي، عندما هجموا عليه سنة ٤٤٨هـ، فأحرقوا داره، ومكتبته، والكرسي الذي كان يجلس عليه للكلام. وفي ما يلي إشارة سريعة إلى أعلام متكلمي الإمامية الذين خلفوا هشاماً في بغداد، وهم:

١ـ علي بن منصور، أبو الحسن الكوفي، ثم البغدادي، متكلم من أصحاب هشام[٥٠].

٢ ـ محمد بن الخليل السكاك، البغدادي، صاحب هشام وتلميذه[٥١].

٣ ـ يونس بن عبد الرحمن، الكوفي ثم البغدادي، صاحب هشام وتلميذه توفي سنة ٢٠٨هـ[٥٢].



٤ ـ محمد بن أبي عمير الأزدي البغدادي، توفي سنة ٢١٧هـ[٥٣].

٥ ـ علي بن إسماعيل، أبو الحسن الميثمي.

٦ ـ أبو مالك الضحاك الحضرمي، من تلاميذ هشام.

٧ ـ الحسن بن علي بن يقطين البغدادي، كان فقيهاً متكلماً[٥٤].

٨ ـ الفضل بن شاذان، أبو محمد الأزدي النيسابوري، كان فقيهاً متكلماً، توفي سنة ٢٦٠هـ[٥٥].

٩ ـ إسماعيل بن علي بن إسحاق، أبو سهل النوبختي البغدادي، كان شيخ المتكلمين[٥٦]، وله مجلس يحضره جماعة من المتكلمين[٥٧] توفي سنة ٣١١هـ .

١٠ ـ الحسن بن موسى، أبو محمد النوبختي، وصفه النجاشي بقوله: (شيخنا المتكلم المبرز على نظرائه في زمانه قبل الثلاثمائة وبعدها)[٥٨]، وهو متكلم فيلسوف، كان يجتمع إليه جماعة من النقلة لكتب الفلسفة، وله مصنفات وتأليفات في الكلام والفلسفة وغيرها[٥٩].

١١ ـ محمد بن بشر، أبو الحسن السوسنجردي الحمدوني، من تلاميذ أبي سهل النوبختي، متكلم، جيد الكلام، صحيح الاعتقاد، حسن العبادة والعمل[٦٠].

١٢ ـ الحسن بن علي، أبو محمد بن أبي عقيل العماني الحذاء البغدادي، فقيه متكلم[٦١].

١٣ ـ علي بن عبد الله بن وصيف، أبو الحسن الحلاء البغدادي الناشئ الأصغر، شاعر متكلم[٦٢]، توفي سنة ٣٦٦هـ .

١٤ ـ المظفر بن محمد بن أحمد، أبو الجيش البلخي البغدادي، من مشاهير المتكلمين، ومن تلاميذ أبي سهل النوبختي، وهو ثاني من قرأ عليهما الشيخ المفيد الكلام، توفي سنة ٣٦٧هـ[٦٣].

١٥ ـ طاهر غلام أبي الجيش[٦٤]، كان متكلماً، وقد تتلمذ له الشيخ المفيد في البداية، حيث كان يقرأ عليه في منزله بباب خراسان في بغداد[٦٥].

١٦ ـ محمد بن محمد بن النعمان، الشيخ أبو عبد الله، ابن المعلم العكبري البغدادي، المعروف بالشيخ المفيد، وصفه ابن النديم بقوله: (في عصرنا انتهت رئاسة متكلمي الشيعة إليه، مقدم في صناعة الكلام على مذاهب أصحابه، دقيق الفطنة،



ماضي الخاطر، شاهدته فرأيته بارعاً)[٦٦]. وكان له مجلس نظر بداره في درب رياح ببغداد، كان يحضره العلماء من سائر الطوائف. وقد توفي سنة ٤١٣هـ ، وكانت جنازته مشهودة حيث شيعه عدد غفير من الناس.

١٧ـ علي بن الحسين بن موسى، أبو القاسم، علم الهدى المرتضى، حاز من العلوم ما لم يدانه فيه أحد في زمانه، وكان متكلماً شاعراً أديباً، عظيم المنزلة في الدين والدنيا[٦٧]، متوحداً في علوم كثيرة، مجمعاً على فضله، مقدماً في العلوم[٦٨]، إماماً في علم الكلام والأدب والشعر والبلاغة كثير التصانيف متبحراً في فنون العلم[٦٩]، وهو أول من جعل داره دار العلم وقدّرها للمناظرة[٧٠]. توفي سنة ٤٣٦هـ .

أزمنة علم الكلام عند الشيعة

ارتبطت نشأة علم الكلام ومساره بوشيجة عضوية بالمنعطفات والانقسامات وأنماط الحكم والسلطنة في المجتمعات الاسلامية. ويمكن ايجاز عصور تطور علم الكلام لدى الشيعة بما يلي:

١. الكلام الحديثي

ويبتني التفكير الكلامي في هذا العصر على الحديث، ويتخذ من الأخبار والآثار مرجعية في صياغة المفاهيم الاعتقادية. وتضم مؤلفات الشيخ محمد بن علي بن الحسين القمي المعروف بالشيخ الصدوق المتوفى سنة ٣٨١هـ الكثير من الأحاديث والمناظرات المأثورة[٧١] عن الامام علي بن أبي طالب والامام جعفر الصادق والامام الرضا (عليهم السلام) التي تعبر عن طبيعة التفكير الكلامي السائد في تلك الفترة. ففي عصر الامام الصادق تفشت المناظرات مع الزنادقة ممن لم يعتنقوا أية ديانة، ومع اليهود والنصارى والزرادشت.

ومع ظهور المعتزلة وتبلور المواقف الاعتقادية لهم، تنامى الجدل بينهم وبين الفرق الاخرى خاصة الشيعة، وتداول المتكلمون الحديث في مسألة التحكيم، وحكم مرتكب الكبيرة وقولهم بأنه في «منزلة بين منزلتين»، ومسألة الارجاء وتأخير حكم مرتكب الكبيرة الى يوم القيامة، وتبني الفرقة المعروفة بـ «المرجئة» لهذا الموقف.



كما بحثت مسائل أخرى في هذا العصر، من قبيل: النسخ والبداء، وحدوث وقدم القرآن «خلق القرآن»، والجبر والاختيار، والذات والصفات.... وغير ذلك.

وكما أشرنا في ما سبق فإن هذا العصر شهد بروز طائفة من المتكلمين المعروفين مثل: زرارة بن أعين، ومحمد بن علي بن النعمان بن ابي طريفة البجلي، وهشام بن الحكم من أصحاب الامام الصادق (ع)، وهو من أهم المتكلمين في القرن الثاني الهجري، وقد توفي في السنوات الأخيرة من ذلك القرن. وقيس الماصر الذي كان من تلامذة الامام السجاد (ع)، وعيسى بن روضة، والضحاك المكنى بأبي مالك الحضرمي، وعلي بن الحسين بن محمد الطائي، والحسن بن علي بن يقطين، والمفضل بن عمر صاحب رسالة التوحيد، ومؤمن الطاق.[٧٢]

وفي القرن الثالث الهجري نلتقي بمتكلمين شيعة آخرين مثل: الفضل بن شاذان، أحد صحابة الامامين الهادي والعسكري (عليهما السلام)، والحكم بن هشام بن الحكم، ومحمد بن عبد الله بن مالك الاصفهاني، واسماعيل المخزومي.

اما في القرن الرابع فنجد: الحسن بن علي بن ابي عقيل، واسماعيل بن علي بن ابي سهل بن نوبخت، والحسين بن علي بن الحسين(أخو الشيخ الصدوق)، ومحمد بن بشر الحمدوني المعروف بأبي الحسن السوسنجردي، ويحيى ابو محمد العلوي، ومحمد بن القاسم، ومحمد بن عبد الرحمن المعروف بابن قبة الرازي، وعلي بن وصيف المعروف بأبي الحسن الناشىء الأصغر، والحسن بن موسى المعروف بأبي محمد النوبختي، وأبو اسحاق ابراهيم بن نوبخت، صاحب كتاب الياقوت الذي يعتبر من أقدم وأثمن الآثار الكلامية الشيعية[٧٣].

٢. الكلام العقلي

منذ منتصف القرن الثالث الهجري تنامى المنحى العقلي في التفكير الاسلامي، في إثر طغيان الجداليات المتنوعة في الحياة الاسلامية، والصراعات المختلفة بين الفرق والمذاهب، وترجمة المنطق والفلسفة اليونانية. وبلغ المنحى العقلي مرحلة متقدمة في التفكير الكلامي في القرنين الرابع والخامس، فقد ظهر في هذا العصر متكلمون كبار عند الشيعة، وهم: الشيخ المفيد المتوفى ٤١٣هـ، والشريف المرتضى المتوفى ٤٣٦هـ، والشيخ الطوسي المتوفى ٤٦٠هـ .



ويمكننا العثور على مشتركات في بعض جوانب التفكير الكلامي المعتزلي والشيعي في هذا العصر، في مسائل العدل، ونفي رؤية الله، واللطف، والحسن والقبح....مثلما نعثر على جوانب مغايرة، خاصة في ما يتصل بمسألة الامامة والنص عليها في المعتقد الامامي، الذي يختلف عن معتقد المعتزلة.[٧٤]

وبوسعنا رصد المنحى العقلي في هذا العصر من خلال مراجعة كتاب «تصحيح الاعتقاد» الذي كتبه الشيخ المفيد، وهو محاولة نقدية تقويمية لكتاب الشيخ الصدوق في الاعتقادات، اذ يناقش المفيد استاذه في مايقارب الأربعين مسألة كلامية وعقائدية، ذلك انه يسعى لتقويض المفهومات العقائدية للشيخ الصدوق المشتقة من الأحاديث بمحاجات عقلية.

٣. الكلام الفلسفي:

في القرن السابع الهجري بلغ تفاعل التفكير الكلامي مع التفكير الفلسفي ذروته في آثار الخواجة نصير الدين الطوسي المتوفى ٦٧٢هـ ، كما يتجلى ذلك في كتابه «التجريد» او «تجريد الاعتقاد» او«تجريد الكلام»,والعنوان الذي اختاره المؤلف هو الاول، والاخيران من صنع الشراح.[٧٥]

وقد أضحى هذا الكتاب في ما بعد من أهم المتون في الدرس الكلامي، وتحول بالتدريج الى نص محوري لتدوين التعليقات والهوامش والشروح من متكلمين معروفين ممن تأخروا عن مؤلفه.[٧٦] وقد صار كتاب «التجريد» منذ الربع الأخير للقرن السابع الهجري ((أنموذجاً يترسمه المؤلفون في علم الكلام ...ككتاب المواقف لعضد الدين الايجي ت ٧٥٦هـ ، وكتاب المقاصد لسعد الدين التفتازاني ت ٧٩٢هـ ، وكتاب المجلي لابن أبي جمهور الاحسائي ت بعد سنة ٩٠١هـ))[٧٧] . وكتاب الطوسي هذا في غاية الايجاز، وحسب توصيف العلامة الحلي، فانه «قد أوجز ألفاظه في الغاية، وبلغ في ايراده الى طرف طرق النهاية، حتى كلّ عن ادراكه المحصلون، وعجز عن فهم معانيه الطالبون»[٧٨]. ومع ذلك كان «الكتاب الفاصل في تحويل مجرى الأبحاث الكلامية الى الطابع الفلسفي ابتدا ء من نهاية القرن السابع الهجري»[٧٩] . لان نصير الدين الطوسي «مزج فيه الفلسفة أول مرة في الاسلام، بعلم الكلام مزجاً تاماً، بحيث صار شيئاً واحداً».[٨٠]



وتطغى النزعة المنطقية الفلسفية على التراث الكلامي الوفير الذي تركه لنا العلامة الحلي المتوفى ٧٢٦ هـ ، وماحفل به هذا التراث من محاججات وسجالات وردود على المتكلمين من الفرق الاخرى، الذين حاولوا نقد أدلة الامامة أوغيرها من معتقدات الامامية، مثل الفضل بن روزبهان البقلي وغيره.

٤. انكماش التفكير الكلامي

منذ القرن العاشر وحتى القرن الثالث عشر الهجري، دخل التفكير الكلامي لدى الشيعة مساراً مسدوداً، وانخرط دارسو الكلام في تدوين شروح وتعليقات على المتون الكلامية الكلاسيكية، من دون اضافات وابداعات مميزة. وهيمن على الحوزات العلمية ومدارس العلوم الشرعية التفكير الاخباري في معظم المعارف الاسلامية. وتنامى تدوين موسوعات حديثية كبيرة، استوعبت ما اهمله او فات اصحاب المدونات الحديثية الاولى، او عمل على اعادة تصنيف وتبويب وتنظيم الاحاديث المدونة في المجاميع الحديثية الماضية. وتعاظم نفوذ الحركة الاخبارية، واصطبغ الفقه والتفسير وغيرهما من المعارف الاسلامية بشحنة نصوصية، تقصي العقل ولاتمنحه أية مشروعية. وحتى الفلاسفة الذين عاشوا في ذلك العصر مثل محمد ابراهيم القوامي الشيرازي المعروف بصدر المتألهين المتوفى ١٠٥٠هـ ، تعرضت آثارهم إلى الإهمال والتجاهل، وعاش بعضهم مشرداً.

غير ان التطور الأهم في هذا العصر تمثل في نفوذ شيء من مقولات وأفكار التصوف الفلسفي والعرفان النظري الى التفكير الاعتقادي، تمازجت رؤى ومقولات العرفاء بالمفاهيم الاعتقادية، وكانت مدرسة الحكمة المتعالية التي أشاد مرتكزاتها صدر الدين الشيرازي، هي بوابة تسرب مقولات العرفاء للتفكير الاعتقادي، خاصة في مباحث الالهيات بالمعنى الأخص.

٥. إحياء وتحديث التفكير الكلامي:

في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي، حدث أول لقاء مباشر بين المسلمين في الشرق والأوربيين، لما غزا نابليون مصر سنة ١٧٩٨م، وجلب معه المطبعة، وبعض مقتنيات التكنولوجيا الحديثة، فضلاً عن مجموعة من الخبراء والأكاديميين، ثمّ تلا ذلك



بعثُ محمد علي باشا بجماعة من الطلاب المصريين إلى فرنسا في سنة ١٨٢٦م، وكانت تضم البعثة في البداية اثنين وأربعين دارساً، ثمّ تكامل عددها فبلغ ١١٤، بعد أن التحق بهم آخرون، وهي أكبر بعثة دراسية توفدها مصر إلى أوربا حينذاك، وقد لعب أفرادها بعد تأهيلهم العلمي دوراً رائداً في بناء الدولة المصرية، غير ان الدور الأهم، هو الذي لعبه أحد الأفراد، والذي لم يكن أول الأمر طالبا في البعثة. وإنما كان مرشداً أو إماماً دينياً للبعثة، وهو الشيخ رفاعة الطهطاوي، لكنه شرع بالدراسة فور وصوله، وتعلم اللغة الفرنسية، وكان يهدف إلى ترجمة العلوم إلى العربية، وبعد عودته إلى مصر سنة ١٨٣١م بادر رفاعة لترجمة الكثير من الكتب، وبموازاتها كتب رحلته وانطباعاته ووعيه للحضارة الغربية، في كتابه ذائع الصيت «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» ومؤلفات غيرها. لقد كان لترجمات الطهطاوي ومؤلفاته، وجهود آخرين تالية لجهوده، أثر حاسم في تدشين عهد جديد للفكر في مصر وما حواليها من البلاد العربية، وهو العهد الذي تعرّف فيه المسلمون على شيء من معارف أوربا وعلومها الجديدة.

ومثلما حدث في مصر فقد سبق ذلك لقاء المسلمين الأتراك بالفكر الأوربي، وقارنه في النصف الأول من القرن التاسع عشر تعرّف المسلمين في شبه القارة الهندية على أوربا وبعض معارفها، وتلاه اتصال الدولة القاجارية في إيران بأوربا.

لقد اتسم تعرّف النخبة في العالم الإسلامي على أوربا آنذاك بالانبهار والذهول، فمثلاً كان السير سيد أحمد خان يدعو المسلمين في الهند إلى استيعاب مكاسب الحضارة الغربية، وبغية تحقيق ذلك أصدر مجلة «تهذيب الأخلاق» وهي مجلة تهتم بالتبشير بأفكاره، كما أنشأ مجمعاً علمياً للترجمة والتأليف والنشر، ومؤسسة تعليمية مهمة سنة١٨٧٥م، هي «جامعة عليكره الإسلامية»، كذلك ألّف كتباً عدة، من أشهرها تفسيره للقرآن، الذي نحا فيه منحى تأويلياً، واهتم فيه بالتوفيق بين مداليل القرآن والعلوم الحديثة، فقدم في هدى هذا المنهج فهماً بديلاً لبعض العقائد، واقترح في كتابه «تبيان الكلام» نظرية جديدة اصطلح عليها بإنسانية الأديان[٨١].

لقد أشاعت آراء أحمد خان، ونظراته التأويلية للمفاهيم العقائدية، ودعوته للمذهب الطبيعي، عاصفة من الجدل والمناظرات، أيقظت التفكير الكلامي الساكن، وأقحمت العقل الكلامي في فضاء قلق مضطرب يموج باشكالات واستفهامات مختلفة،



لم يألفها هذا العقل في متون الكلام الكلاسيكية، فانبرى للردّ على آرائه السيد أكبر حسين الإله آبادي، والسيد جمال الدين الأفغاني، وغيرهم[٨٢].

إن آراء أحمد خان وآراء مفكرين آخرين ظهروا في تركيا وإيران ومصر والمشرق العربي، عملت على تأجيج قلق عقائدي، مهّد السبيل لبعث روح الكلام وإحياء هذا العلم، فدبّت الحياة من جديد في التفكير الكلامي، وبدأ وعي بعض دارسي علم الكلام يتحرّر من الحواشي والشروح، التي لبث محتجباً في مداراتها عن العالم مدّة طويلة.

ومنذ مطلع القرن العشرين شهدت ايران والعراق ثورات وانتفاضات متعددة وحراك سياسي واجتماعي وثقافي واسع، تمثل في انتفاضة التبغ، والثورة الدستورية المعروفة بـ«المشروطة» في ايران ١٩٠٥ ، وثورة العشرين في العراق ١٩٢٠، والثورة الاسلامية في ايران١٩٧٩... وكان للحوزة العلمية دور رائد في تسيير هذه الأحداث وقيادتها، وقد ألقت الأحداث بظلالها على جوانب الحياة الاجتماعية وأبعادها المختلفة، وعملت على انبثاق سلسلة من الرؤى والمفهومات التي لا تكف عن اطلاق استفهامات واشكالات حائرة لم تعرف في التراث الكلامي، ولم يسمع بها في الحلقات الدراسية في الحوزة العلمية من قبل. وهذا ماوفر أرضية مناسبة لتحديث التفكير الكلامي، والدعوة لتجديد علم الكلام.

مفهوم تجديد علم الكلام

ذهب بعض الباحثين إلى أن تجديد علم الكلام لا يعني سوى دمج المسائل الجديدة واستيعابها في إطار المنظومة الموروثة لعلم الكلام[٨٣]، فمتى ما انضمت مسائل أخرى إلى علم الكلام تجدّد هذا العلم، فيما ذهب غيرهم إلى أن مفهوم تجديد علم الكلام لا يقتصر على ضمّ مسائل جديدة فحسب، وإنما يتسع ليشمل التجديد في: المسائل، والهدف، والمناهج، والموضوع، واللغة، والمباني، والهندسة المعرفية[٨٤].

فالتجديد في المسائل يعني توالد مسائل جديدة، نتيجة للشبهات المستحدثة، ينجم عنها نمو وتطور علم الكلام نفسه. أما التجديد في الهدف، فيعني تجاوز الغايات المعروفة لهذا العلم، التي تتلخّص في الدفاع عن المعتقدات، إلى تحليل حقيقة الإيمان ومجمل التجربة الدينية.



كما ان التجديد في المناهج يعني التحرّر من المنهج الأُحادي، والانفتاح على مناهج متعدّدة في البحث الكلامي، تشمل المناهج الهرمنيوطيقية «علم تفسير النصوص»، والسيميائية «علم الدلالة»، والتجريبية، والبرهانية، مضافاً إلى ظواهر النصوص، والحقائق التاريخية[٨٥].

بينما يعني التحوّل في الموضوع، الخروج من الاهتمام بقضايا وجود الباري وصفاته، والنبوة العامة والخاصة، والمعاد، إلى نطاق واسع يستوعب جميع القضايا الموجودة في النصوص المقدسة، سواء منها الناظرة إلى الواقع أو الناظرة إلى الأخلاق والقيم[٨٦].

أما التجديد في اللغة، فيتحقّق بالانتقال من لغة المتكلمين القديمة، ومعمياتها وألغازها، إلى لغة حديثة تعبّر بيسر وسهولة عن المداليل، ويفهمها المخاطب من دون عناء، لأنها لغة معاملاته وحياته اليومية.

وبموازاة ذلك لابدّ من التجديد في المباني، فإن المتكلم اهتمّ سابقاً بترسيم مبانٍ خاصة في المعرفة، تستند إلى المنطق الأرسطي، وشيء من ميراث الفلسفة اليونانية، وجعلها ممهّدة للمباحث الكلامية، بينما انهارت بعض تلك المباني، حين افتتحت الفلسفة الأوربية الحديثة ثغرات اخترقت جدار الواقعية الأرسطية، وتزايد الحديث عن واقعيات معقّدة، كالواقعية التخمينية، وتعرّض المفهوم التقليدي للعقل إلى عاصفة نقدية، استهلها الفيلسوف الألماني «عمانوئيل كانت»، واكتست من بعده صياغات متنوعة، بالاستناد إلى معطيات فلسفة العلم والفيزياء المتأخرة. كل ذلك يدعو إلى استئناف النظر في المباني الماضية لعلم الكلام، لأن التجديد في المسائل والموضوع والهدف والمناهج واللغة يتطلّب تجديداً في المباني.

فإذا طال التجديد جميع الأبعاد السابقة، فإن الهندسة المعرفية لعلم الكلام ستشهد تحديثاً، لأن أبعاد كل علم تشكّل نسيجاً متكاملاً في ما بينها، ويوحّدها التأثير المتبادل، أي أن أي تحوّل في أحدها يستتبعه تحوّل في سائر الأبعاد الأخرى، وهذا يعني تخلخل المنظومة السابقة للعلم، وحدوث منظومة بديلة، يأخذ فيها كل بعد من أبعاد العلم موقعه الملائم، ويُعاد نظم المسائل في إطار يتسق مع التحولات الجديدة في: المسائل، والغايات، والموضوع، والمناهج واللغة، والمباني، ومعنى ذلك تجديد الهندسة المعرفية لعلم الكلام[٨٧].



غيـر ان هذا التـصور لتـجديد علم الكلام لا يتـضمّن رسم حدود دقـيقـة بين علم الكلام وفلسـفة الدين، مضافاً إلى أنه يخلط بين الكلام الجديد والإلهيات المسيحية الحديثة[٨٨]. علاوة على أنه لما يزل في طور البناء، ولذا تنوّعت الاجتهادات، في بيان هويته، والكشف عن أسسه ومرتكزاته.

ومع كل ذلك يبدو هذا التصور أجلى من تصورات أخرى تسعى إلى إيضاح مفهوم تجديد علم الكلام، لكنها تختصر التجديد في بُعد واحد، أو تتخبّط، فلا نكاد نستخلص منها مفهوماً متميزاً للتجديد.



الفصل الثاني
عجز وقصور علم الكلام

منذ الأيام الأولى لولادة التفكير الكلامي انبرى لمناهضته مجموعة من رجال الحديث، الذين قاوموا أية محاولة لتدبر النصوص المتشابهة وتأويلها، وأسرفوا في إلصاق شتّى التهم بمن يحاول ممارسة هذا اللون من التفكير، بقطع النظر عن النتائج التي ينتهي إليها، حتى أمسى شعارهم (فرّ من الكلام، في أي صورة يكون، كما تفرّ من الأسد)[٨٩]. بل نقل عن الإمام مالك بن أنس ١٧٩هـ، حظر السؤال في بعض المسائل، واعتبار مثل هذا السؤال بدعة، فحين سئل عن كيفية الاستواء على العرش؟ أجاب: (الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة)[٩٠]. ولهذا وسم مالك بن أنس جميع الذين يتعاطون التفكير والحديث في ذات الباري وصفاته بالمبتدعين، وكان يحذر من هذه البدع ويقول: إياكم والبدع، قيل يا أبا عبد الله وما البدع؟

قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته، ولا يسكتون عمّا سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان،وكان يقول:من طلب الدين بالكلام فقد تزندق[٩١].

وعقيب مالك، ناهض الامام الشافعي ٢٠٤هـ أيضاً المنحى الكلامي في التفكير، فشنّ حملة عنيفة على المتكلمين، وبالغ في التشنيع على هذا اللون من التفكير، فنقل عنه قوله بعد مناظرته مع أحد هؤلاء: (لقد اطلعت من أهل الكلام على شيء ما توهمته قط، ولأن يبتلى المرء بجميع ما نهى الله عنه، سوى الشرك، خير من أن يبتلى بالكلام)[٩٢].

كما نقل عنه قوله: (ولو يعلم الناس ما في علم الكلام من الأهواء، لفرّوا منه فرارهم من الأسد، وقوله أيضاً: حكمي في أهل الكلام، أن يضربوا بالجريد، ويُطاف بهم في العشائر والقبائل، ويُقال: هذا جزاء من ترك السنة وأخذ في الكلام)[٩٣].



وينسب للشافعي قول حانق يحذر فيه أبا إبراهيم المزني لما سأله بمسائل نهج فيها منهج أهل الكلام، فقال له الشافعي: يابني! هذا علم إن أنت أصبت فيه لم تُؤجر، وإن أنت أخطأت فيه كفرت...[٩٤].

ثمّ جاء من بعده أحمد بن حنبل ٢٤١هـ فاقتفى السبيل نفسه، وأسرف في مقارعة التفكير الكلامي، حتى زجّ نفسه بسجالات ومماحكات صاخبة مع المتكلمين، قادته في خاتمة المطاف إلى أن يُضرب بالسوط في مناظرته مع ابن أبي داود حول مسألة خلق القرآن[٩٥]. ونقلت عن ابن حنبل أقوال تكفيرية قاسية في ذم الكلام والمتكلمين، منها قوله: لا يفلح صاحب كلام أبداً، ولا ترى أحداً ينظر في الكلام إلاّ وفي قلبه مرض[٩٦]. وقوله:علماء الكلام زنادقة[٩٧].

وواصل الحنابلة مناهضة علم الكلام تبعاً لنهج شيخهم، فخاضوا صراعات حادّة مع أصحاب الكلام، وتوكأوا على سلاح التكفير في هذا الصراع، وبات تراثهم رافداً تُستقى منه فتاوى تكفير فرق المسلمين، تلك الفتاوى التي عملت على تعميق انقسامات الأمة، وظلّت إلى الآن تجهض مساعي الحوار الإسلامي.

وقد تغلغلت أفكار التيار المناهض للكلام في وعي عامة المسلمين، فبدا الكثير منهم ينظر بارتياب إلى الفكر الكلامي، بل تنامت هذه الحالة، وصارت العلوم العقلية برمتها ينظر إليها الناس بتوجّس وريبة، وأُشيع مناخ مشبع بالتهمة حول هذه العلوم، حتى اضطر ذلك بعض المهتمين بها إلى التمسك بالتقية والتكتم على معارفه، خشية إثارة حنق العامة، خاصة أن بعض خصوم الكلام عمدوا إلى صياغة خطاب تحريضي ضد علم الكلام ومن يتعاطاه، وهذا ما ظهر في أسماء كتبهم، فمثلاً كتب أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري الهروي ٤٨١هـ كتاباً بعنوان «ذم الكلام وأهله»، وكتب الغزالي ٥٠٥هـ كتاب «إلجام العوام عن علم الكلام»، وكتب موفق الدين بن قدامة المقدسي ٦٢٠هـ كتاب «تحريم النظر في كتب أهل الكلام».

ركود علم الكلام

علم الكلام كغيره من العلوم الإسلامية، تأثّر في نشأته ومساره بمجمل الأحوال السياسية والاجتماعية في الحياة الإسلامية، فعندما تكون الأمة في حالة نهوض



وتشكل الإطار الاجتماعي الملائم لنمو المعرفة وتطور العلوم، ينمو ويتكامل التفكير الكلامي كغيره من أبعاد التفكير الإسلامي الأخرى، أما إذا دخلت الأمة في مسار الانحطاط، فسوف يتداعى الإطار الاجتماعي لنمو المعرفة، وتسود حالة من تشتت العقل وتشوه رؤاه، تدخل معها معارف الأمة وعلومها مسار الانحطاط، تبعاً لما عليه أحوال الأمة، فيتراجع دور العقل، ويضمحل التفكير الكلامي، وتغدو المحاولات الجديدة استئنافاً للمحاولات الماضية، لا تتخطّى إشكالياتها ومسائلها، بل بيانها وأساليب تعبيرها.

إن مراجعة سريعة لمسار التفكير الكلامي عبر أربعة عشر قرناً، تدعونا إلى الوقوف عند مراحل عدة مرّ من خلالها هذا التفكير، ففي المرحلة الأولى التي امتدت من القرن الهجري الأول إلى القرن الثالث، كان الفكر الكلامي يتحرك في مدارات ما يستجد من استفهامات، ويسعى لصياغة مفهومات واستنباط قواعد ومرتكزات أساسية للاعتقاد. ومنذ القرن الثالث انتهج المتكلمون منهجاً آخر، توغل معه الفكر الكلامي في أفق جديد، ودشّنت فيه مرحلة تالية، اشتغل فيها المتكلمون ببناء علم الكلام، وتأسيس مدارسه واتجاهاته المعروفة في التاريخ الإسلامي.

وتمخّضت جهود علماء الكلام عن تبلور المدارس الثلاث الكبرى في الكلام، المعتزلة والشيعة والأشاعرة.

لكن ازدهار التفكير الكلامي لم يمض في درب لاحب، من دون أن يدخل في متاهات من الجدل والسجالات، التي أسهم فيها مناوئو علم الكلام بدور تحريضي واسع، مضافاً إلى تسييس المواقف الكلامية، وانتقال المناظرات من دور العلم «وهي المساجد وقتئذ» إلى قصور السلاطين، مثلما جرى في مسألة خلق القرآن وغيرها، حتى انتهى ذلك إلى تصفية مدرسة الإعتزال والقضاء عليها قضاءً تاماً بقرار سياسي في فترة لاحقة.

غير ان هذا المخاض الذي التهم التفكير الكلامي، واستنزف الطاقة العقلية لعلماء الكلام سنوات طويلة، لم يعطل هذا التفكير، وإنما استطاع التفكير الكلامي أن يجتاز هذا المخاض بمعاناة بالغة وجهود شاقة، وظهرت في القرون: الرابع والخامس والسادس والسابع أهم المدونات الكلامية مثل «المغني» للقاضي عبد الجبار الهمداني ٤١٥هـ، وأخيراً «التجريد» لنصير الدين الطوسي ٦٧٢هـ، الذي كان خاتمة لمرحلة وبداية لمرحلة جديدة في مسار التفكير الكلامي، ولعب دوراً بارزاً في تأسيس الفلسفة الكلامية



التي تبدو كأنها الخالية من شوائب وزيادات واضافات المتكلمين المصطرعة مع تيار الفلسفة، حتى امتد تأثيره إلى زمان يتاخم عصرنا الحديث، ولقد صار كتاب «التجريد» منذ الربع الأخير للقرن السابع أنموذجاً يترسمه المؤلفون في علم الكلام، ومن أمثال ذلك الكتب المعتمدة فيه عند الباحثين، ككتاب «المواقف» لعضد الدين الإيجي ٧٥٦هـ، وكتاب «المقاصد» لسعد الدين التفتازاني ٧٩٢هـ، وكتاب «المجلي» لابن أبي جمهور الاحسائي ٩٠١هـ[٩٨]. كما اشرنا في ما سبق.

ولم يشهد التأليف في علم الكلام أعمالاً ابداعية بعد ظهور كتاب الطوسي «التجريد»، وظلت سائر المؤلفات المتأخرة عنه إما شروحاً له ولمتون الكلام السابقة، وإما مدونات ومتوناً جديدة، غير أنها ما فتئت تستعيد آراء تلك المدونات ومسائلها.

وكان ذلك إيذاناً بانتقال علم الكلام إلى مرحلة اخرى، بدأت بركود التفكير الكلامي واستئنافه للتراث الكلاسيكي، وتواصلت مدة طويلة ، تجمد فيها التفكير الكلامي، ولم تتجاوز اهتمامات الدارسين ألفاظ التراث الكلامي ومعمياته وألغازه، فأسرفوا في تدوين الهوامش والشروح التوضيحية، وبهرتهم براعة القدماء في اختزال الأفكار وتكثيف النصوص، فشاع لديهم شعور موهوم بأن الآراء التي تحكيها تلك النصوص هي آراء أبدية، يجب تعميمها لكل زمان، ولا يجوز أبداً التفكير خارج مداليلها وفحواها، واستحالت مهمة المهتمين بهذا العلم إلى حراسة متونه، والمبالغة في اطرائها وتهويل مضمونها، ومقاومة أية محاولة للتفكير خارج مداراتها.

لكن التفكير الكلامي استيقظ في نهاية القرن الثالث عشر، ودبّت الحياة من جديد في علم الكلام، فحاول ان يغادر حالة السكون التي لبث فيها قروناً عدة، واستهل جماعة من المهتمين بدراسة هذا العلم عهداً جديداً، بدأ باحياء علم الكلام واستدعائه إلى العصر الحديث، ثمّ تلا ذلك العمل على إعادة بنائه وتحديثه.

عجز الكلام التقليدي

إن علم الكلام كغيره من العلوم الإسلامية تحكّمت في مساره وتحديد وجهته مجموعة المكونات والعناصر التي واكبت نشأته، وتلك العناصر كما هو معلوم تنتمي إلى عصر مضى وانقضى، ولم يبقَ منه سوى ما حفظه لنا التاريخ، ولم يكن الفكر



الكلامي الذي ولد في ذلك العصر إلاّ مرآة ارتسمت فيها الأسئلة والتحديات والهموم المتداولة آنذاك، فلماذا نسعى لتعميم الآراء والمفاهيم الكلامية التي تبلورت في فضاء تلك الأسئلة والتحديات، لأسئلة تطرحها حياتنا الراهنة، وتنبثق من تحديات تختلف عن التحديات الماضية اختلافاً تاماً؟

في ضوء ذلك ينبغي أن نشير إلى أبرز أبعاد القصور في التراث الكلامي، بغية اكتشاف البواعث الموضوعية للدعوة لتجاوز الكلام التقليدي، وإعادة بناء التفكير الكلامي في إطار استفهامات العصر ومعارفه. وهو ما نسعى لايجازه في ما يلي:

١. هيمنة المنطق الأرسطي

بالرغم من رفض المتكلمين الفلسفة وطرائق تفكير الفلاسفة، لكنهم قبلوا المنطق الأرسطي، وتعاملوا معه كمسلمات أساسية في البحث الكلامي، واستندوا إليه في بناء علم الكلام، وركزوا على القياس الأرسطي وأشكاله، كقوالب أساسية في الاستدلال على المسائل والآراء، بحيث أضحى الخصمان يحاول كل منهما نقض حجّة الآخر بالتوكؤ على أساليب المحاججة الأرسطية ذاتها، فقاد ذلك إلى خطأ المتكلمين في استعمال هذا المنطق «فجعلوا حكم الحدود الحقيقية وأجزائها مطرداً في المفاهيم الاعتبارية، واستعملوا البرهان في القضايا الاعتبارية التي لا مجرى فيها إلاّ القياس الجدلي، فتراهم يتكلمون في الموضوعات الكلامية كالحسن والقبح، والثواب والعقاب، والحبط والفضل، في أجناسها وفصولها وحدودها، وأين هي من الحد؟! ويستدلون في المسائل الأصولية والمسائل الكلامية من فروع الدين بالضرورة والامتناع. وذلك من استخدام الحقائق في الأمور الاعتبارية، ويبرهنون في أمور ترجع إلى الله تعالى، بأنه يجب عليه كذا، ويقبح منه كذا، فيحكمون الاعتبارات على الحقائق، ويعدونه برهاناً، وليس هو بحسب الحقيقة إلاّ من القياس الشعري»[٩٩].

ولبث المتكلم منذ ترجمة المنطق الأرسطي حتى اليوم يعتبر مقولات هذا المنطق ومناهجه في الاستدلال حقائق نهائية، يرقى بعضها إلى البدهيات التي لا نقاش فيها. ومع تجدّد الحياة وتوالد مشكلات معرفية وعملية متنوعة كل يوم في وعي الناس، إلاّ أن بنية علم الكلام ظلت تترسخ باستمرار في إطار ذلك المنطق وأدواته وأساليبه، وكأن كل شيء يتغير ما خلا آراء أرسطو، فإنها أفكار أبدية لا تقبل المراجعة والتقويم.



لقد اتسعت مآسي الإنسان المسلم، واضطربت حياته، وتشوه وعيه، واهتزت منظومة معارفه، فلم يعد المنطق الأرسطي يفي بمقتضيات حياته المتجدّدة، خاصة إذا لاحظنا أن هذا المنطق لا يهتم بالواقع، وإنما ترتبط الحقيقة لديه بتناسق المعطيات والمفاهيم في ما بينها في الذهن، وإن كانت لا علاقة لها بالواقع، بل ولو كانت مخالفة للواقع[١٠٠].

٢. النزعة التجريدية أو الفصام بين النظر والعمل

تقدّمت الإشارة إلى أن موضوعات الكلام الأولى تبلورت في سياق أسئلة انبثقت إثر الصراعات السياسية في العهد الإسلامي الأول، غير أن إسراف المتكلمين في استعارة منهج المنطق الأرسطي وتوظيف مفاهيمه في صياغة علم الكلام في ما بعد، نجم عنه تشرّب التفكير الكلامي بمنهج هذا المنطق، فانحرفت وجهته، وراح يفتش عن عوالم ذهنية مجردة، بعيدة عن الواقع وتداعياته ومشكلاته، فتغلبت بالتدريج النزعة التجريدية الذهنية على المنحى الواقعي في التفكير الكلامي، وتحول علم الكلام إلى مشاغل عقلية تتوغّل في صناعة آراء ومفاهيم لا علاقة لها بحركة الحياة وشجونها، وأمست مهمة المتكلم التفتيش في عوالم أخرى غير الحياة البشرية وعالمها، والتدقيق في مسائل افتراضية ترتكز على محاججات منطقية، من دون أن يكون لها ارتباط بالواقع.

ولم يقتصر أثر العقلية التجريدية في التفكير الكلامي فحسب، وإنما امتدّ أثرها إلى المشاغل الأخرى للعقل الإسلامي، فتجلّى بوضوح في العلوم الإسلامية، وما برح الفكر الإسلامي ينوء بعبء هذه النزعة حتى اليوم، فلا يكاد يتخطى عوالم الذهن، ويطل على الواقع، ويواكب التجربة البشرية وما تزخر به من رؤى وآفاق.

بل كان إيغال العقل الإسلامي في التجريد منشأ لتغليب النظر على العمل، واعتبار العلوم النظرية أرفع من المعارف العملية، والحطّ من شأن الطبيعيات بالمقارنة مع علوم الحكمة الأخرى، وبالرغم من أن الطبيعيات أدرجت في أقسام الحكمة النظرية، لكن الاهتمام بها ودراستها كان مدعاة لأسف بعض الفلاسفة. فمثلاً كان ملا صدرا الشيرازي يعيب على الشيخ الرئيس ابن سينا استنزاف جهوده في مثل هذه العلوم، حتى انه أرجع ما تبدّى له من أخطاء ابن سينا في الإلهيات إلى صرف وقته في هذه



العلوم الثانوية غير الضرورية. كتب ملا صدرا: «فهذه وأمثالها من الزلات والقصورات، إنما نشأت من الذهول عن حقيقة الوجود، وأحكام الهويات الوجودية، وصرف الوقت في علوم غير ضرورية، كاللغة، ودقائق الحساب، وفن ارثماطيقي، وموسيقى، وتفاصيل المعالجات في الطب، وذكر الأدوية المفردة، والمعاجين، وأحوال الدرياقات، والسموم، والمراهم، والمسهلات، ومعالجة القروح والجراحات، وغير ذلك من العلوم الجزوية، التي خلق الله لكل منها أهلاً، وليس للرجل الإلهي أن يخوض في غمرتها»[١٠١].

إن هذا اللون من التفكير ظلّ أحد القيم السائدة لدينا قروناً طويلة، ولما تزل آثاره تطبع حياتنا الثقافية، فنبجّل رجل التأمل على رجل التجربة والعمل، من دون أن نتدبّر عطاء كل واحد منهما ودوره في خدمة الناس وتنمية حياة المجتمع، خلافاً لمنظور القرآن الكريم الذي يعلي من شأن العمل، ويجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات هم الأعلون.

٣. تفريغ علم الكلام من مضمونه الاجتماعي

أراد القرآن للتوحيد أن يكون صبغة لسائر مرافق حياة الإنسان (صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة)[١٠٢]، بمعنى أن تفكير الإنسان وفعالياته وسلوكه اليومي يجب أن يصطبغ ويتلون بالتوحيد، حتى تصير «كل قضية علمية كانت أو عملية، هي التوحيد قد تلبس بلباسها وتظهر في زيّها، وتنزل في منزلها، فبالتحليل ترجع كل مسألة وقضية إلى التوحيد، وبالتركيب يصيران شيئاً واحداً، لا مجال للتجزئة ولا للتفريق بينهما»[١٠٣].

لقد كانت العقيدة التي يستوحيها المسلم من القرآن طاقة تنتج الإيمان، وتوجه السلوك، لأنها تجعل الإيمان معطىً عملياً فاعلاً، مفعماً بالحيوية، عبر دمج النظر بالعمل، وعدم الفصل بين الإيمان كحالة وجدانية والسلوك الإنساني، الذي يتجلّى من خلاله المحتوى الإجتماعى للتوحيد. غير أن علم الكلام الذي تمت صياغته لاحقاً بالاستناد إلى أدوات المنطق الأرسطي لم يقتصر على تعميق البعد النظري في العقيدة، بل تجاوزه إلى تفريغ التوحيد من مضمونه العملي، والتعامل مع المعتقدات كمفاهيم ذهنية مجردة لا صلة لها بالواقع[١٠٤]. ولم تعد مظاهر السلوك المختلفة تندفع بتلقائية



ووضوح من مرجعيتها العقيدية، وغدت حقائق العقيدة تشبه أن تكون تصديقات ذهنية، غايتها في ذاتها، وضعف الشعور بغاياتها السلوكية. وأن حقيقة التوحيد التي كانت في عهود الازدهار الإسلامي تطبع حياة المسلمين كلها تشريعاً، وآداباً، وفنوناً، وعمارة، أصبحت بعد ذلك منحسرة في أذهان المسلمين إلى بعد واحد تجريدي، هو وحدانية الله، وتقلص أثرها في مناحي الحياة العملية[١٠٥].

ومع أن المسلم أصرّ على التمسك بالإيمان بالله وبوحدانيته، ولم يتخل عن إيمانه، غير إن هذا الإيمان فقد اشعاعه الاجتماعي، وتجرّد من فاعليته، فلم يتجسّد في نزوع للوحدة والمؤاخاة في حياة المجتمع المسلم، باعتبار ان عقيدة التوحيد توحّد المجتمع، في التصورات، والغايات، والشعور، وأنماط السلوك. وإنما تعرض المجتمع إلى انقسامات شتى، وأمسى جماعات وفرقاً متعددة، أهدرت الكثير من قدرات الأمة في سجالات أفضت إلى مواقف عدائية، وأقحمت الأمة في حروب أهلية في بعض الفترات. وهكذا يضمحل دور العقيدة، فلا تحول دون اقتتال الأمة الواحدة، ولا تكون منبعاً للوحدة، حين تفرغ من محتواها الاجتماعي.

٤. تراجع دور العقل وشيوع التقليد في علم الكلام

مع أن الكلام والفلسفة كليهما يصنف في خانة المعارف العقلية، إلاّ أن هناك فرقاً شاسعاً في نوع المنهج الذي يتعاطاه المتكلم والمنهج الذي يتعاطاه الفيلسوف، فالثاني ينتهج البرهان الذي يرتكز على مسائل مسلمة تستند إلى مقدّمات يقينية، ويرى أن الحقيقة هي ما ينتهي إليه البرهان، بمعنى أنه ليس هناك حقائق قبلية خارج إطار البحث والبرهان. بينما يتعاطى المتكلم منهجاً مختلفاً يبتني على الإيمان بمسلمات قبلية، ثمّ يستدل عليها بمقدّمات قد تكون يقينية وقد تكون غير ذلك، لذلك يكون القياس المستعمل في البحث الكلامي جدلياً، أي يعتمد على مقدّمات تتألف من المشهورات والمسلمات، بغية إثبات ما هو مسلم الثبوت قبلاً، أما القياس المستعمل في البحث الفلسفي فيكون قياساً برهانياً يعتمد على مقدمات يقينية، بغية اثبات الحقيقة، والتي هي ما ينتهي إليه الدليل، لا ما هو مسلم قبل الدليل.

إن انتهاج هذا المنهج في الأبحاث الكلامية أدّى إلى تراجع دور العقل بالتدريج



في علم الكلام، وترسخ نزعة تقليد أعلام المتكلمين في كل مذهب، ومع أن المعروف هو عدم جواز التقليد في أصول الدين، غير أن التمسك بآراء الأشعري في أصول الدين مثلاً شاع بنحو أضحى الدفاع عنها دفاعاً عن الدين، والتفكير خارجها تفكيراً خارج الدين، فجند طائفة واسعة من دارسي الكلام أنفسهم لمحاربة أية محاولة للخروج على فكر الأشعري، ووصموا مثل هذه المحاولات بالابتداع والمروق من الدين. وهكذا الحال مع غير الأشعري، من أعلام المتكلمين، الذين أضحى تقليدهم واقتفاء أثرهم أحد الأعراف المتوارثة في القرون المتأخرة، وأفضى ذلك إلى تعطيل العقل الكلامي، وتوقف الابداع والاجتهاد في علم الكلام.

وهذه هي النتيجة الطبيعية للنهج الذي اختطه التفكير الكلامي والذي قاد إلى تقليد رجال المذهب. وحسب تعبير العلامة الطباطبائي «سيكون الاعتقاد بأصل المسألة متكئاً على تقليد رجال المذهب، أما البحث والاستدلال الكلامي فلا يعدو في نطاق هذا المنهج أن يكون نظرياً من ضروب اللهو، أو الرياضة الفكرية، أو اللعب. وسر ذلك أن المنهج البحثي الذي يقوم على افتراض ثبات المدلول أولاً، ثم يبحث ثانياً عن الدليل الذي يدل على المدلول المفترض، لا يستحق أن يوصف بأكثر من كونه لهواً أو رياضة فكرية أو تلاعباً بالحقائق. إن اعتماد هذا المنهج في البحوث العلمية يشبه من الزاوية العرفية، أن يتخذ المرء قراراً إزاء عمل معين، ثمّ يبادر بعد ذلك لطلب المشورة»[١٠٦].

ثمّ يمضي الطباطبائي في بيان أثر منهج المتكلمين في استبعاد العقل واستبداله باجماع اتباع المذهب، فيقول: «كان فيما ترتّب من آثار هذا المنهج، ان اتخذ أتباع كل مذهب من المذاهب الإسلامية، اجماع أهل ذلك المذهب على ما هو متداول بينهم من عقائد، حجّة تكون رديفة للكتاب والسنّة. وبهذا الترتيب سقطت حجية العقل - حتى لو كان بدهياً - كلياً عن الاستقلال، ولم تعد له قدرة على الفعل والحركة».

أما النتائج السلبية التي خلّفها منهج المتكلمين في الحياة الإسلامية، فتتلخص باشتمال المؤلفات الكلامية على «نظريات وأقوال يأسف العقل السليم لوجودها» مضافاً إلى «افتراض أهل كل مذهب اجماعات ومسلمات مذهبهم من الضرورات، وعليه عدّوا كل من لم يذعن من المسلمين لنظرياتهم ومسلماتهم منكراً للضروري ومن المبتدعين».



وبذلك دخل علم الكلام مرحلة السبات، وحيل بين العقل المسلم وبين ممارسة النقد، وانطفأ النقاش الحرّ الذي ساد الحياة العقلية عند المسلمين، في عصر ازدهار الحضارة الإسلامية. ولما يزل الفكر الإسلامي ينوء بتركة تلك المرحلة، ولما تزل سلطة السلف تقمع المبادرات الجادة في تقويم مسار التفكير الإسلامي، والتعرّف على العناصر المعيقة للعقل المسلم.

ومما ينبغي التذكير به هنا، أن قصور علم الكلام التقليدي، وعجزه عن الوفاء بالمتطلبات العقيدية للمسلم، لا يعود فقط إلى ما مرّ، وإنما تضاف إلى ذلك مشكلات أخرى، غير أن جلّ هذه المشكلات تتفرع من تلك، وإن كانت ربما تبدو للوهلة الأولى مستقلة عنها في أثرها.

ومن هذه المشكلات، اعتماد الكلام القديم على الطبيعيات الكلاسيكية، والاستناد إلى معطياتها كحقائق نهائية، بينما نسخت العلوم الطبيعية الحديثة معظم الأفكار والفرضيات التي قامت عليها الطبيعيات بالأمس، وبرهنت الاكتشافات الحديثة لقوانين الطبيعة على أن الكثير من فرضيات تلك الطبيعيات وأفكارها محض أوهام.

كما أن الكلام التقليدي اقتصرت أبحاثه على مجموعة مسائل، ولبث الخلف يكرّر هذه المسائل ذاتها، ويفكر في داخلها، حتى تكونت لها حدود صارمة، لم يجرؤ أحد على تخطّيها، وصار مدلول العقيدة هو تلك المسائل خاصة، واتخذ المتكلمون نسقاً محدداً في ترتيبها، وظل هذا النسق هو هو في المدونات الكلامية.

وقد أدّى ذلك إلى حجب مباحث مهمة في علم الكلام، لعلّ من أبرزها مبحث الإنسان، فلم يدرج في مؤلفات المتكلمين مبحث خاص بالإنسان، كما سنشير إلى ذلك لاحقا.

التوحيد القرآني لا يوافق البنية التقليدية لعلم الكلام

بعد أن ارتدى علم أصول الدين لباساً جديداً أُعيد بناء عناصر هذا العلم، واصطبغ بصبغة طمست فيه روح التوحيد القرآني، واتخذ وجهة مغايرة تحوّل معها بصرامة فصار ما يُعرف بعلم الكلام. ولا تهمنا كثيراً هنا الظروف التأريخية لتشكل هذا العلم، وان ألمحنا إلى ذلك في ما سبق، وانما نريد أن نشير بإيجاز إلى مواطن القصور والعجز



فيه، كيما نتنبه إلى ان ضعف فاعلية الإنسان المسلم وتخلّفه، إنما يعود في أحد أسبابه الرئيسة إلى فتور فاعلية العقيدة في نفسه، فنحن بحاجة إلى إيقاد جذوة الايمان لديه، وهذا لا يتم إلاّ بتفكيك بُنية علم الكلام التقليدي وإحالة كلّ عنصر منها إلى جذوره التي استقى منها ، ثم النهوض ببناء علم كلام جديد يتجاوز المشكلات الموروثة في الكلام القديم. وهذه المهمة لا يزعم هذا الفصل من هذة الرسالة انه سينهض بها ، وانما حسبه أن يوجز القول في تشخيص أبرز تلك المشكلات، لينتقل إلى التعريف بالمنهج الصحيح في وعي أصول الدين، ودور رواد الاصلاح بدءاً بالسيد جمال الدين الأفغاني حتى محمد باقر الصدر في هذا المضمار.

وفي ما يلي اشارات لمظاهر القصور في البُنية التقليدية لهذا العلم، وما اكتنف نشأته من عوامل أورثته عجزاً دائما ، جعلته بعيدا عن روح التوحيد القرآني:

١ـ لقد كانت النبوة ظاهرة ربانية تُنتج الايمان في الحياة البشرية، وتطرح المعتقد كمعطىً عملي ناجز، مفعم بالحيوية والفعالية، عبر دمج النظر بالعمل، وعدم التفكيك بين التوحيد كحالة وجدانية والسلوك الانساني الذي يجسد المحتوى التطبيقي للتوحيد في الحياة، فلم يكن المؤمن محتاجاً إلى أن يحتفظ عقله بسلسلة من الاشكالات والبراهين على نقضها بشأن التوحيد؛ لأن شعوره ووجدانه ممتلئ بشهود الله وحضوره المنبسط في كلّ صغيرة وكبيرة من أفكاره وفعالياته. هذا الشعور الذي تدفق متوهجاً ليحمل رسالة الإسلام إلى البشرية المعذبة ويحررها من الذل والهوان، ويحرر عقل الإنسان المسلم ويمزق الحجب التي كانت تطمس بصيرته قبل الإسلام.

بيد أن علم الكلام الذي تشكل من خلال إعادة انتاج عناصر العقيدة عبر قنوات المنطق الارسطي، لم يقتصر على تعميق البعد النظري في العقيدة وانما تجاوزه إلى تفريغ عقيدة التوحيد من مضمونها العملي، والتعامل معها كمفاهيم ذهنية مجردة لا علاقة لها بالواقع. وسيتكشف ذلك بجلاء في النقاط التالية.

٢ـ خَلَقَ انفتاح المجتمع الإسلامي على تجارب وثقافات الأمم الأخرى حالات توتر في داخله، بفعل تمازج العناصر الوافدة مع النسق الفكري الإسلامي، فسعى بعض علماء المسلمين لصياغة مفاهيم ورؤىً ملفقة لا تعبر بوضوح عن روح الإسلام، وشاعت في الحياة العقلية لدى المسلمين في تلك الفترة افرازات هجينة طبعت هذه الحياة بهموم



غريبة، واصطنعت حاجات فكرية لم تألفها من قبل، فطفق المهتمون بالشأن العقائدي يفكرون في إطار هذه الحاجات، ويجولون في مدارات تلك الهموم التي أزاحت المشكلات الحقيقية في الحياة الاسلامية واستقرت كبديل لها، وأضحى الفكر العقائدي يكرر نفسه في عصور لاحقة عبر الشروح والتعليقات والحواشي على المتون العقائدية، ولم يستطع الافلات من قبضة رؤيته التقليدية التي تشكلت في فضاء ذلك الواقع، وظلت مشاغل المعنيين بهذا الفكر ساكنة لا يتجدد فيها شيء، ولم تتقدم خطوة الى الامام بمواكبة تطور الحياة وتغاير الأزمان والأحوال، خلا أعمال ظهرت بعد قرون على يد نصير الدين الطوسي ومن تلاه، أسهمت في دمج الكلام مع الفلسفة بصورة أوسع مما سبق، لكن هذه الأعمال انتقلت بالمشكلة إلى درجة أعقد مما كانت عليه عند متكلمي القرون السابقة، فتبدى الفصام بصورة جلية بين العقيدة والواقع، وصارت علاقة العقيدة بالحياة تتلاشى مع تطور الحياة ونمو خبرات الإنسان وازدهار العلوم الطبيعية؛ لأن الفكر العقائدي بقي ساكناً يحاكي تلك الظروف التاريخية التي تمت صياغته فيها، بينما كلّ ما في الحياة يتجدد ويتغير.

٣- ويتفرع على النقطة السابقة طغيان المسائل الفلسفية في علم الكلام، باعتبار ان هذه المسائل أضحت تشكل الأصول النظرية لهذا العلم، فيجب أن يهتم علم الكلام ببحث هذه الأصول ويقرر القول الفصل فيها، كي ينتقل إلى دراسة المسائل العقائدية. من هنا استهلكت المسائل الفلسفية مساحة لا تقل عن ثلثي المساحة المخصصة للإلهيات بالمعنى الأخص في المصنفات الكلامية. فعندما نعود إلى أحد هذه المصنفات نجد ما يحتل الصدارة فيها عناوين (الوجود والعدم، والماهية، والعلة والمعلول، والجوهر والعرض، والامكان والوجوب، والقدم والحدوث... الخ) وكل عنوان من هذه العناوين عادة ما يُبحث بإسهاب لا يخلو من إطناب واستطراد ممل، قبل الوصول إلى مباحث العقيدة.

ان علم الكلام لابد من أن تُبعَث فيه روح التوحيد القرآني، وهذا لا يتم إلاّ بالتحرر من مرجعية المقولات الفلسفية، فإن هذه المقولات تغرق هذا العلم بروح تعطيلية تحجبه عن أداء وظيفته، فيضمحل النور الذي يشعه التوحيد في القلب، وتذبل فعالية العقيدة في الحياة، بعد أن يغوص البحث العقائدي فيما هو نظري محض لا يتصل بالواقع. مضافاً إلى أن مرجعية تلك المقولات تعوق الفكر العقائدي عن ترسّم



المنهج القرآني في بيان أصول الدين. فيبقى هذا الفكر خارج اطار الفطرة، وخارج فضاء التجربة البشرية المتغيرة ومعطياتها المتجددة.

٤ـ يتفرع على ما سبق، أن منهج البحث في علم الكلام القديم يتقاطع مع منهج القرآن الكريم في بيان عقيدة التوحيد، ويعود لهذا السبب انفصال العقيدة عن الواقع، واستغراق العقل الكلامي في متاهات تجريدية لا تتمخض عن نتائج تستجيب إلى المشكلات العقائدية الحقيقية في المجتمع المسلم.

ويمكن تشخيص أبرز محطات التقاطع بين المنهجين في ما يلي:

أ ـ نقطة البداية التي ينطلق منها علم الكلام هي إثبات أصل الوجود والبرهنة على واقعية الأشياء، وبعد الفراغ من ذلك ينتقل إلى إثبات وجود الله وما يلي ذلك من مسائل العقيدة. بينما يجعل القرآن قضية وجود الله والايمان به تعالى من شؤون الفطرة (فطرة الله التي فطر الناس عليها)[١٠٧] بمعنى ان الله تعالى (فطرهم على التوحيد) كما ورد عن الامام الصادق (ع) في بيان معنى الآية[١٠٨]. (وفطرة الله هي ما ركز فيه من قوته على معرفة الايمان، وهو المشار اليه بقوله: (ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله)[١٠٩]. فإن القرآن الكريم يتحدث عن الفطرة كنزوع ذاتي في أعماق الإنسان يسوقه نحو الخالق، وعلى هذا تتخذ قضية التوحيد في القرآن صيغة مغايرة لما عليه عند المتكلمين، فبدلاً من أن يُستنزَف العقل في البراهين ويُحار في الاشكالات ونقضها على وجود الخالق، يعتبر القرآن هذه المسألة مفروغاً منها، ويقرر بوضوح لا لبس فيه ذلك قائلاً (أفي الله شك فاطر السموات والأرض)[١١٠].

وبهذا يفصح القرآن عن أن البارئ (مستغن عن الإثبات، بل يمتنع ذلك فيه، إذ إنه تعالى له الوجود الحق الذي لا يحده شيء، ومن كان هذا شأنه يمتنع أن تناله الأذهان، ويحيط به العقل... وهذا هو السر في أننا لا نجده تعالى يقيم في كتابه المجيد برهاناً على أصل الذات، وانما يبرهن على الصفات، فيبرهن مثلاً على أن للعالم صانعاً، ورباً، وخالقاً، ومرجعاً، ونحو ذلك) [١١١].

في هذا الضوء ربما يتساءل بعضهم: إذا كان الايمان بالله مستودعاً في الفطرة، فلماذا يذبل هذا الايمان أو يضمحل، بل قد ينطفئ أحياناً مثلما نرى ذلك في الملحدين؟ في الجواب على ذلك يقرر القرآن أن الفطرة قد تحتجب وتدفن أحياناً بما يتكدس



عليها من ركام الشهوات والأهواء والمفاهيم الضالة، وعندئذ يمرض القلب (في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً)،[١١٢] فاذا مرض القلب اضمحلت البصيرة، وتبلد الوعي، وأضحى الإنسان لا يفقه شيئاً (وطُبِعَ على قلوبهم فهم لا يفقهون)[١١٣] (وطَبَعَ الله على قلوبهم فهم لا يعلمون)[١١٤]. وهذا ما أكده الرسول (ص) بقوله (كلُّ مولودٍ يُولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو يُنصرانه، أو يُمجسانه)[١١٥]، إذن حالات المروق والضلال تطرأ على الفطرة بفعل البيئة، والمحيط ومجموعة الظروف الزمانية والمكانية المختلفة، وهذه الحالات لا تستأصل الفطرة أو تفنيها، وانما تؤدي إلى سلخها عن وظيفتها الحقيقية وتوظيفها بعيداً عنها؛ لأن حذف الفطرة غير ممكن (فِطرةَ الله التي فطر الناس عليها لا تبديلَ لِخَلق الله)، نعم يمكن تعطيل الفطرة باستخدامها في غير ما خُلِقت له، ذلك ان (الانحراف المشهود عن أحكام الفطرة ليس إبطالاً لحكمها بل استعمالاً لها في غير ما ينبغي من نحو الاستعمال، نظير ما إذا اتفق أن الرامي لا يصيب الهدف في رميته، فإن آلة الرمي وسائر شرائطه موضوعة بالطبع للإصابة، إلاّ أن الاستعمال يوقعها في الغلط، والسكاكين والمناشير والمثاقب والأُبر وأمثالها، إذا عُبئت في الماكنات تعبئة معوجة، تعمل عملها الذي فطرت عليه بعينه من قطع أو نشر أو ثقب وغير ذلك، لكن لا على الوجه المقصود، وأما الانحراف عن العمل الفطري، كأن يُخاط بنشر المنشار، بأن يعوّض المنشار فعل الإبرة من فعل نفسه، فيضع الخياطة موضع النشر، فمن المحال ذلك)[١١٦].

من هنا يتجلى دور النبوة في الحياة، لأن تعطل وظيفة الفطرة، ينجم عنه ضمور عقيدة التوحيد، وبالتالي تداعي وانحطاط الحياة الاجتماعية لبني الإنسان، بسبب هيمنة عقائد الشرك، فيجيء الأنبياء ليوقظوا الفطرة، ويحطموا ما تكدس عليها من حُجُب، فيتحرر العقل من أغلاله، ويُطل على الواقع من جديد، لينطلق في رحلة ممتدة بامتداد ما في هذا العالم من آيات الأنفس والآفاق. وقد وصف الامام علي (ع) مهمة بعثة الرسل بقوله: (فبعث فيهم رُسُله، وواتر اليهم أنبياءهُ، ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكّروهم منسيّ نعمته، ويحتجوا عليهم بالتبليغ، ويُثيروا لهم دفائن العقول، ويُرُوهم آياتِ المقدرة من سقف فوقهم مرفوع، ومِهادٍ تحتهُم موضوع، ومعايِشَ تُحييهم، وآجالٍ تُفنيهم ...).[١١٧] إن هذا النص يكشف بجلاء عن طبيعة مهمة المرسلين، التي تعني



التبشير بوعي جديد يوقظ الناس ويخرجهم من غفلتهم، كيما يؤدون حق التوحيد الذي هو ميثاق فطري، ذلك أن الرسول لا يطلب من الناس التصديق بمعتقدات غريبة على وجدانهم، وإنما يهديهم الى ما تختزنه فطرتهم، من خلال عمله بتفتيت ما ترسب عليها من حجب وما أحاطها من أكنة حسب تعبير القرآن[١١٨]، وهو ما يومئ اليه قوله (ع) (يذكّروهم... ويثيروا لهم دفائن العقول) الذي يعني ان شيئاً في العقل غاطس ومدفون بفعل ما تراكم عليه من أدران، والرسول يخرج هذا المدفون وهو البصيرة والوعي، عبر رحلته في اخراج الإنسان من الظلمات إلى النور (يخرجهم من الظلمات إلى النور)[١١٩].

والأدوات التي يعمد لاستخدامها النبي في إثارة الوعي وتحرير العقول، هي (ويروهم آيات المقدرة من سقف...) أي توجيه عقولهم نحو آيات الآفاق والأنفس، كيما تنمو خبرتهم بالطبيعة والسنن الحاكمة فيها، وهو ما يؤول في خاتمة المطاف إلى تسخير ما في هذه الطبيعة واستثماره في انجاز عملية النهوض والتقدّم، وقتئذ يحقق توحيد الفطرة هدفه النهائي في الدنيا بإعمار الحياة وإرساء أسس العدل والتوازن الاجتماعي.

نستخلص مما تقدم ان البداية في البحث الكلامي ترتد إلى إشادة البراهين على الوجود وبيان أحكامه الكلية المُعبَّر عنها بالأمور العامة، فيما يقع البحث عن التوحيد في مرتبة متأخرة، وبعبارة أخرى يجري الوصول إلى معرفته تعالى عَبْر غيره، بينما يسير منهج القرآن في بيان التوحيد بطريقة معاكسة للمنهج السابق؛ لأنه تعالى (هو الدال بالدليل عليه، والمؤدّي بالمعرفة إليه) حسب تعبير الامام علي بن أبي طالب (ع)، لذلك (يمتنع أن يُعرَف بغيره، بل هو الدليل على نفسه، وعلى كلّ شيء، إذ إن من الضروري أن تكون دلالة الدليل، وتأدية المعرفة مستندة اليه تعالى ؛ وإلاّ كان الدليل في خصوص دلالته، والمعرفة في خصوص تأديتها مستقلين عنه ـ تعالى عما يقوله الجاهلون ـ وهذا هو ما يشير اليه (ع) بقوله: الدال بالدليل عليه) [١٢٠].

ويهدف القرآن من الاستعانة بالأدلة ـ ولاسيما دليل القصد والحكمة ـ إلى تنبيه الفطرة وإيقاظ العقل، فإن الفطرة قد تُطمس بتراكم الحجب عليها، لذلك تحتاج إلى مَنْ يحررها ويعيدها الى طبيعتها الأصيلة، كيما تمارس وظيفتها الحقيقية.

ب ـ لما كان علم الكلام القديم يجري عبر قنوات القياس الأرسطي، فإنه يمعن في



الاستغراق في ما هو نظري مجرد ، فيما يظل غائباً عن الكون وآفاقه الرحبة، وتتلاشى في ساحته الظواهر الطبيعية، وتحتجب عنه السنن التي تسير بموجبها تلك الظواهر.

وهذا يعني أن الكلام القديم انحرف بدرجة شديدة عن منهج القرآن في تنبيه الفطرة وترشيد العقل؛ لأن عملية الاستدلال على التوحيد في القرآن تقوم على الاستقراء، وتوجيه عقل الإنسان نحو آيات الآفاق والأنفس، ويبدو أن القرآن الكريم يركز على هذا الاسلوب في الاستدلال من دون الأساليب الأخرى ، من أجل تأكيد انتماء الإنسان إلى العالم المحيط به؛ لأن ضعف حالة الانتماء ينجم عنها شيوع روح الاغتراب التي تخلق تشوهاً في عقل الإنسان، وانشطاراً في وعيه، وشللاً في فعاليته؛ لأنها تجعل الإنسان منفصلاً في مشاعره وأحاسيسه عن الأشياء الأخرى في هذا العالم من هنا نجد القرآن يتحدث بصورة مفصلة عن الأشياء والظواهر المتنوعة في الطبيعة، مؤكداً أنها جميعاً صادرة عن الله تعالى، وانها تقف على صعيد مشترك مع الإنسان كمخلوقات له سبحانه.

إن إثارة وعي الإنسان في القرآن باتجاه السموات والأرض، والشمس والقمر، والليل والنهار، والرياح والسحاب والمطر، والزرع والدواب، وغير ذلك من ظواهر الكون، لا يهدف إلى تعميق حالة الاتساق والأُلفة بين الإنسان وهذه الظواهر فحسب، وانما يتجاوزه إلى حث وعي الإنسان للتبصر بهذه الظواهر والغور في باطنها واستكشاف القوانين التي تجري طبقاً لها. وبذلك يهدم القرآن الحدود بين عقل الإنسان والعالم من حوله، ويجعل إغناء وتطور تجربة الإنسان في استكشاف نواميس الطبيعة البوابة المثلى للتوحيد (سنُريهم آياتِنا في الآفاقِ وفي أنفسِهم حتى يتبينَ لهم أنه الحق)[١٢١]، خلافاً لما يفضي اليه منهج علم الكلام التقليدي الذي يحبس عقل الإنسان في دائرة المفاهيم النظرية ويحول بينه وبين معانقة الطبيعة والواقع المحيط به، وبالتالي تتحقق قطيعة مع الواقع ولا تنطلق القدرات الانسانية لاستثماره.

ج ـ لم يدرج علم الكلام التقليدي مبحثاً خاصاً بالانسان، يتناول تأصيل موقف نظري يحدد موقع الإنسان في سلّم المخلوقات، أي منزلة الإنسان وقيمته بالنسبة إلى غيره من المخلوقات كالملائكة والجنّ وغير ذلك، والهدف من وجوده، وطبيعة وظيفته، وما يرتبط بذلك من مسائل.

وهذه قضية لم يهملها القرآن الكريم، وانما استأثرت باهتمام متميز في كتاب الله



جعلها في مصاف القضايا المركزية فيه، بل يمكن القول ان محور كلّ ما جاء في القرآن هو التوحيد، والتوحيد عمود ممتد بين الله والإنسان، يصعد فيه الإنسان كادحاً للقاء ربّه (يا أيها الإنسان إنّك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه)[١٢٢].

وقد كانت (خَلَقَ الإنسانَ من علق)[١٢٣] هي الكلمة الأولى في ما تدفق من السماء، فيما كانت سورة الناس هي خاتمة الكتاب المجيد، ذلك ان قضية الإنسان وعبوديته لله تعالى، وقيمته، ومبدأه، ومصيره، وخلقه، وحياته، ومساره وتأريخه، وانماط علاقاته، وسلوكه، وكلّ ما له علاقة بحياته المنبسطة من لحظة خلقه إلى ما بعد القيامة، كلّ ذلك هو موضوع القرآن الذي تكتسي به تمام آياته.

فإن الغاية النهائية للقرآن هي ترسيخ عقيدة التوحيد في وجدان الإنسان، وان يطبع التوحيد كلّ شيء في حياته. فالتوحيد يساوي توفر الإنسان على وعي ايجابي بالمهمة التي خُلِقَ لأجلها، وهذا هو السبيل الوحيد لتحرير الإنسان من الآلهة المزورة، وحصوله على المقدار الأوفى من الكرامة، فتكون مسيرة الإنسان في خط التوحيد (جهاداً مستمراً من أجل الإنسان، وكرامة الإنسان، وتحقيق المُثُل العليا له (مَنْ جاهَدَ فإنما يُجاهد لنفسه إنّ الله لغني عن العالمين)[١٢٤] (فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضلّ فإنما يَضلُّ عليها)[١٢٥].. وسبيل الله هو التعبير التجريدي عن السبيل لخدمة الإنسان، لأن كل عمل من أجل الله فإنما هو من أجل عباد الله؛ لأن الله هو الغني عن عباده، ولما كان الإله الحق المطلق، فوق أي حد وتخصيص، فلا قرابة له لفئة، ولا تحيز له إلى جهة، كان سبيله دائماً يعادل من الوجهة العملية سبيل الانسانية جمعاء، فالعمل في سبيل الله ومن أجل الله، هو العمل من أجل الناس ولخير الناس جميعاً، وتدريب نفسي وروحي مستمر على ذلك. وكلما جاء (سبيل الله) في الشريعة أمكن أن يعني ذلك تماماً سبيل الناس أجمعين.

وقد جعل الإسلام سبيل الله أحد مصارف الزكاة، وأراد به الإنفاق لخير الانسانية ومصلحتها، وحثَّ على القتال في سبيل المستضعفين من بني الإنسان وسمّاه قتالاً في سبيل الله (ومالكم لاتقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان)[١٢٦ ١٢٧].

إذاً لا يصح أن نفكك بين التوحيد والإنسان، فالانسان هو الموضوع الذي يجسد



التوحيد ويحقق مصداقه من خلال فعاليته الحياتية. وان أية محاولة لبناء فكر عقائدي يغيب فيها مبحث الإنسان لن يقدر لها وصل العقيدة بالواقع، وانما تختصر هذا الفكر بمجموعة مفاهيم محنطة لا حيوية فيها.

ومن الجدير بالذكر ان أهمية هذه المسألة تتنامى مع تطور الحياة الاجتماعية، وشيوع ألوان القهر والاستبداد، وامتهان الإنسان، واهدار كرامته، وتدجينه على الأفكار والقيم الرديئة، فما لم نتوفر على صياغة رؤية أيديولوجية تفصح لنا عن مكانة الإنسان، تكون دعواتنا لتحرير الإنسان مجرد شعارات مفرغة من المضمون. كما أن (التشريعات كلها، التي تصرف شؤون الحياة العملية، تتوقف في روحها، وفي صياغتها على مقتضيات تلك الايديولوجية، فإن لم تكن مؤصلة على أساس عقدي سليم جرت التشريعات على غير هدىً من الدين. وهذا ما دعا إلى أن أصبح مبحث الإنسان في الفلسفة الحديثة مبحثاً مستقلاً وأساسياً من بين مباحثها، وعلى أساسه تبنى المنظومات المذهبية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية كلها، وهو ما يؤكد ضرورة نشوء مبحث عقدي اسلامي في الإنسان، يطاول مبحث الإنسان في الفلسفة، وتتأسس عليه التشاريع العملية)[١٢٨].

ويشكل مبحث الإنسان أساساً لجملة مسائل أخرى، من أظهرها مسألة العلاقة بين الوحي والعقل، وهل يكون العقل ظهيراً للوحي في عقيدة التوحيد أم يستقيل العقل وتنتهي فاعليته عند تحقق الوحي؟ ان الجواب على هذه المسألة (لا يمكن أن يطرح طرحاً صحيحاً إلاّ ضمن نسق عقائدي يتناول بالتحليل تقدير الإنسان وجودياً من حيث قيمته الذاتية، ومنزلته في الكون، والمهمة المعهود اليه إنجازها، والغاية التي يسعى اليها ذلك الانجاز، فليس الوحي والعقل إلاّ وسيلتين للتعريف بالحقيقة فيما ينبغي للإنسان أن ينتهج من أنماط في الفكر والسلوك، ليتعامل مع الكون بما يؤدي إلى غاية وجوده، فكلّ بحث فيهما من هذا الوجه يرتبط شديد الارتباط بالبحث في حقيقة الإنسان ذاته، وفي وظيفته، وفي الغاية من وجوده)[١٢٩].

وهكذا يتضح أن مبحث الإنسان يعد محوراً لعدد وافر من المسائل التي ترتد إلى الفقه والأخلاق النظرية والعملية وحتى قضية المعرفة، فكيف يُستَبعد مثل هذا المبحث من الفكر العقائدي؟! إن غياب مبحث الإنسان في الكلام القديم يمثل إحدى الثغرات



الأساسية في هذا العلم، التي منعته من الحضور في الحياة، وأبقته يجول في مدارات مسدودة بعيداً عن التجربة البشرية. بيد أن تراث المتصوفة والعرفاء المسلمين كان قد عالج مبحث الإنسان في وقت مبكر، فأُشبِعت مؤلفاتهم بموضوعات الإنسان الكامل وما يرتبط بها، وان ظلت النتائج التي انتهت اليها هذه المؤلفات ربما لا تطابق تماماً الرؤية القرآنية أحياناً، تبعاً لاختلاف أسلوب المعالجة ومنطلقات البحث لديهم.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الثالث
ضرورة تحديث التفكير الكلامي

يتفق الدارسون على أن علم الكلام نشأ في فترة مبكرة في التاريخ الاسلامي، وكانت مجموعة من العوامل المحلية في الحياة الاسلامية من البواعث الاساسية لانبثاق هذا العلم، وقد تصدرت مسألة الخلاف حول ((الإمامة)) وقيادة الأمة بعد غياب الرسول الكريم ص تلك البواعث، كما غذّت الحروب الأهلية في مرحلة لاحقة الجدل بين المسلمين، فظهرت استفهامات متنوعة في فضاء الصراع السياسي، وما انفكت هذه الاستفهامات تترسخ وتتشعب وتتوالد في صيغ جديدة بمرور الأيام.

وبعد تمدد الاسلام خارج الجزيرة العربية واستيعابه شعوباً متنوعة في بلاد الشام والعراق وايران ومصر وشمال افريقيا، واجهت المسلمين جملة من الآراء والأفكار التي تنتمي الى الذاكرة التاريخية للملل والنحل المعروفة في هذه البلدان، وما تمخض عن احتكاكها بعقيدة التوحيد ومواقف المسلمين، فأصغى المسلمون الى أسئلة واشكالات لم يسمعوا بها من قبل حول حقيقة الايمان، ومنزلة صاحب الكبيرة، والقضاء والقدر، وطبيعة الصفات الإلهية، وغيرذلك، فولدت في سياق الجدل العقائدي جملة مفاهيم تصوغ رؤى مختلفة حيال تلك الاستفهامات والاشكالات. وكانت هذه الرؤى عبارة عن اجتهادات متنوعة في المسائل الكلامية، وبمرور الأيام تبلورت مواقف مذهبية تتشكل كل طائفة منها في منظومة عقائدية، فأضحت تمثل اتجاهات عقائدية، تعمل على التبشير بآرائها وتسعى لاستقطاب الاتباع والمؤازرين.

وفي العصر التالي انفتح المسلمون على الميراث الثقافي للحضارة اليونانية، ومدرسة الاسكندرية، والهند، وبلاد فارس، واستهواهم المنطق الأرسطي، وإلهيات افلوطين ومدرسة الاسكندرية، فنفذت مقولاتها في المباحث الكلامية، واكتسى علم



الكلام بالتدريج بهذه المقولات، وصارت قواعد المنطق الارسطي هي المعايير النهائية للتفكير والبحث والجدل الكلامي، وما انفك التفكير الكلامي حتى هذه اللحظة يتحرك في قنوات تلك القواعد، ويستند اليها كمرجعية حاسمة في أية محاولة للاستدلال والمناقشة مع الآخر.

وتبلورت في ذلك العصر الكثيرمن الاجتهادات الكلامية، وتباينت مواقفها، وتحدثت في شتى المسائل، مما يرتبط بالذات والصفات والأفعال، والخير والشر، والجبر والاختيار، واختلفت الآراء في كل واحدة من هذه المسائل بنحو سادت المشهد الثقافي تعددية فكرية متميزة، وأسهم قطاع واسع من العلماء والدارسين بوجهات نظرهم في مختلف المسائل، ولم يعد التفكير الكلامي حكراً على طبقة خاصة، تمنح نفسها حريات شاملة فيما تسلب سواها حق التفكير.

وكان لتوفر هامش حرية للتفكير أثر بالغ في نمو وازدهار تيارات فكرية عدة، من أبرزها الشيعة والمعتزلة والاشاعرة، ويضم كل تيار أجيالاً متتالية من المجتهدين في علم الكلام، الذين اشتغلوا بترسيخ وتطوير مدارسهم الكلامية، وغالباً ما تجاوزوا الرؤى وربما بعض الأسس التي صاغها أسلافهم، حتى اشتهر لديهم ظهور أكثر من اتجاه في اطار المدرسة الواحدة، كما عرفت ظاهرة استقلال التلميذ عن استاذه وعدم تقليده له، وربما مناقشته والرد على آرائه، وتبني مواقف كلامية لا تطابق ما كان يتبناه الأستاذ.

ومراجعة سريعة للتراث الكلامي ترينا عدداً وفيراً من المؤلفات، ممن نقض فيها التلميذ آراء أستاذه.

ولولا توفر أرضية مناسبة، وشيوع تقاليد ثقافية ترعى حق الاختلاف، وتؤمن بالتعددية الفكرية، لما وجد ذلك المناخ العلمي، الذي تبلورت فيه أبرز المدارس الكلامية في التاريخ الاسلامي. غير ان هامش الحرية بدأ يذبل ويضمحل، حين طغت روح التكفير في ذهن فقهاء القصر السلطاني، وتعاون المتوكل العباسي(٢٣٢-٢٤٧هـ) مع أولئك الفقهاء، وفرض ترسيمة كلامية محددة، منحها المشروعية، فيما حظر أية وجهة نظر خلافية في مقابلها.



الاعتقاد القادري القائمي

وفي الحقبة التالية ساد الموقف التسلطي في فرض الآراء الكلامية، وتصنيف أية محاولة لاتلتقي مع الموقف الايديولوجي للسلطة ووعاظها باعتبارها ابتداعاً ومروقاً وانشقاقاً على وحدة الأمة، وجرى تقنين هذا الموقف الايديولوجي بنص كتبه القادر بالله (٣٨١-٤٤٢هـ) واشتهر باسم ((الاعتقاد القادري القائمي))[١٣٠] وتبنى هذا الاعتقاد رؤية الحنابلة، وانحاز بإسراف الى مواقفهم، بينما استهدف بقية المسلمين، واستباح دماء بعضهم، لمجرد تمسكهم بمعتقد يخالف ما جاء فيه، فمثلاً ورد فيه ان ((من قال انه [القرآن] مخلوق على حال من الأحوال فهو كافر، حلال الدم بعد الاستتابة منه))[١٣١]. وعندما أخرج القائم بأمر الله ((الاعتقاد القادري)) سنة ٤٣٢هـ وقرئ في الديوان، بحضور الزهاد والعلماء، كان ((ممن حضر الشيخ أبو الحسن علي بن عمر القزويني، فكتب خطه تحته، قبل أن يكتب الفقهاء، وكتب الفقهاء خطوطهم فيه: ان هذا اعتقاد المسلمين، ومن خالفه فقد فسق وكفر))[١٣٢] وذكر ابن الجوزي ان القادر بالله استتاب المعتزلة سنة ٤٠٨هـ ((فأظهروا الرجوع، وتبرأوا من الاعتزال، ثم نهاهم عن الكلام والتدريس والمناظرة في الاعتزال والرفض والمقالات المخالفة للإسلام، وأخذ خطوطهم بذلك، وامتثل يمين الدولة وأمين الملة ابو القاسم محمود أمر القادر بالله، واستن بسننه في أعماله التي استخلفه عليها، من خراسان وغيرها، في قتل المعتزلة والرافضة والاسماعيلية والقرامطة والجهمية والمشبهة، وصلبهم وحبسهم ونفاهم، وأمر بلعنهم على منابر المسلمين، وابعاد كل طائفة من أهل البدع، وطردهم من ديارهم، وصار ذلك سنة في الاسلام))[١٣٣].

ومن المؤسف ان تشيع نزعة التكفير في تلك الحقبة، وتستهتر السلطة في ملاحقة أفكار الناس وتفتيش معتقداتهم، فتصلبهم وتلعنهم لمجرد خروجهم على معتقد الحاكم.

وكان ((الاعتقاد القادري)) أخطر وثيقة تصادر حق التفكير وحرية فهم العقيدة، جرى تداولها مدة ليست قليلة، وصار من التقاليد المتعارفة ان تتكرر تلاوتها كل مرة في المناسبات المهمة وقتئذ، وقد حرصت السلطة على اسباغ المشروعية على هذا الاعتقاد، عبر حشد فتاوى وآراء جماعة من الفقهاء والمحدثين، ففي سنة ٤٦٠هـ تلي ((الاعتقاد القادري)) في الديوان بناء على طلب الفقهاء وأعيان أصحاب الحديث، الذين أجمعوا على ان من لا يكفر من يكفرهم ((الاعتقاد)) فهو كافر[١٣٤].



لقد عملت تلك المواقف الايديولوجية السلطانية على تأمين بيئة تزدهر فيها ((الاخبارية العقائدية))التي تستند الى ظواهر النصوص كمرجعية في تقرير المعتقد، وتفهم آيات القرآن الكريم والأخبار المروية عن النبي ص فهماً حرفياً قشريا متحجراً، من دون ان تتيح للذهن فرصة في تدبر الكتاب وتأمل الاحاديث، وتأويل ما تشابه منها.

وبمرور الأيام اتسع نفوذ ذلك التيار الظاهري في الاعتقاد، وظل على الدوام مصدراً للمواقف الصارمة العنيفة تجاه عامة المسلمين، من الذين ينهجون نهجاً مغايراً، ويستندون الى العقل في فهم وتحليل قضايا المعتقد، ويمارسون الاجتهاد في علم الكلام، ويرفضون الترسيمات الايديولوجية الجاهزة، ويحرصون على غربلة ومحاكمة الآراء الكلامية، واصطفاء ما ينهض الدليل على اثباته، ونفي ما سواه.

وتواصل موقف التيار الاخباري الظاهري في مناهضة محاولات عقلنة البحث العقائدي، وتطوير بنية علم الكلام، ولم يكف عن الدعوة لإقصاء الموروث الكلامي بتمامه، والتخلص بالتالي من الجهود العقلية الغزيرة، التي تمثل واحدة من أبرز تجليات العقل الاسلامي في تعاطيه مع الوحي. يكتب أحد دعاة هذا التيار:((لم يلحق بالدين ضرر بعداوة الحكماء والفلاسفة، مثلما لحق به بسبب أصدقائه الجهلاء، وهم المتكلمون، وهم لا شك اعداؤه الحقيقيون، وإني أقول ولا أخاف في ذلك لومة لائم: ان الجزء الكبير من علم الكلام يستحق أن يحرق كلياً، وعلى الأكثر يستحق أن يحفظ في متحف، ليكون عبرة ودرساً للآخرين))[١٣٥] .

منع التقليد في أصول الدين

اننا لاننكر ان علم الكلام يعبر عن فهم المتكلمين للعقيدة، وفهمهم كأية معرفة بشرية يصطبغ بطبيعة الزمان والمكان، والنمط الحضاري للحياة، ومستوى تطور العلوم والمعارف الأخرى، وان انتماء علم الكلام للاسلام انما هو كإنتماء المعارف الاخرى، أي بمعنى انه معرفة انتجها المسلمون، مثلما أنتجوا الفلسفة، والتصوف والعرفان، والفنون، والآداب، ... وغيرها، ولا يبرر انتاج المسلمين لتلك المعارف تعاليها على النقد والمراجعة؛ لان انتسابها الى الاسلام ليس سوى كونها ولدت في فضاء التجربة



الاسلامية، وفي سياق مسار حضارة المسلمين. ولعل علم الكلام من أوضح ما أنجزه عقل المسلمين في تشبعه بالمؤثرات السياسية والثقافية المختلفة للمحيط الذي ولد فيه، وهذا ما يحكيه الاختلاف والتباين الفاحش في المقولات الكلامية. لكن اهمية علم الكلام تكمن في اطلاق حرية الاجتهاد العقائدي، واختلاف المقولات ووفرتها تجسد وجهات نظر متنوعة أفضى إليها التفكير الكلامي، مضافاً الى انها علامة فارقة على منح كل مسلم الحق في اختيار عقيدته، بل وحرمة تقليد الغير.

إن حظر التفكير الكلامي، والاقتصار على ظاهر النصوص، ومنع أية محاولة لعقلنة الفهم العقيدي، يفضي الى تعطيل العقل، وشيوع نزعة نصوصية اخبارية تبناها المحدثون، وروّج لها ودعمها بعض الخلفاء الأمويين في فترة مبكرة من التاريخ الاسلامي، وبالتالي سيادة التقليد في أصو ل الدين، بالرغم من ان هذا النوع من التقليد لم يقل بجوازه أحد سوى هؤلاء، فقد أجمع المتكلمون على منع التقليد في الاصول، واستدلوا بالعقل تارة وبالكتاب الكريم تارة أخرى، قال أبو منصور الماتريدي: ((ان التقليد ليس مما يعذر صاحبه، لإصابة مثله ضده))[١٣٦].

ويقول القاضي عبد الجبار الهمذاني في بيان فساد التقليد: ((ان القول به يؤدي الى جحد الضرورة؛ لأن تقليد من يقول بقدم الاجسام ليس بأولى من تقليد من يقول بحدوثها، فيجب إما ان يعتقد حدوثها وقدمها وذلك محال، أو يخرج على كلا الاعتقادين، وهو محال أيضاً ... ويدل على ذلك انه تعالى لم يقتصر في كتابه في التوحيد والعدل وسائر المذاهب على ذكر الخبر عنها، بل نبه عن طريق الظن فيها، ولو كان التقليد حقاً لوجب تقليده تعالى، ولاستغنى عن طريق البيان في ذلك، ولوجب ان يقتصر صلى الله عليه أيضاً على الدعاوى دون اقامة البراهين ...))[١٣٧].

ونقل الشوكاني عن ابي الحسين القطان قوله: ((لا نعلم خلافاً في امتناع التقليد في التوحيد. وحكاه السمعاني عن جميع المتكلمين وطائفة من الفقهاء. وقال امام الحرمين في الشامل: لم يقل أحد بالتقليد في الأصول إلاّ الحنابلة. وقال الاسفراييني: لا يخالف فيه إلا أهل الظاهر))[١٣٨].

ويكتب العلامة الحلي: ((أجمع العلماء كافة على وجوب معرفة الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية، وما يصح عليه وما يمتنع عليه، والنبوة والامامة والمعاد،



بالدليل لا بالتقليد))[١٣٩]. ويذكر في موضع آخر: ((المسألة اما ان تكون من باب الأصول، أو من باب الفروع، فالأول لا يجوز التقليد فيه اجماعاً، واستدل على ذلك بالعقل والكتاب.))[١٤٠].

ويقول صاحب معالم الدين: ((والحق منع التقليد في جميع أصول العقائد، وهو قول جمهور علماء الاسلام، الاّ من شذ من أهل الخلاف، والبرهان الواضح قائم على خلافه فلا التفات اليه))[١٤١].

ولا نريد ان نسرف في حشد أقوال العلماء الذين منعوا التقليد في الأصول، ولكن كنا نود ان نشير الى الاجماع على هذه المسألة، في مقابل التيار الظاهري المناهض للتفكير الكلامي.

ويبدو ان هذا التيار انبعث من جديد في الجماعات السلفية التي تستغرق في القشور، فيما تضحّي بروح الشريعة والمقاصد الكلية للدين، وتستأنف الفهم الحرفي للنصوص الذي يغيّب العقل، ويتجاهل العصر وما يحفل به من متغيرات شتى، وتقدّم صورة منفرة للاسلام. والسمة المميزة لهذه الجماعات هي التمسك بتقليد وحفظ آراء وفتاوى الرجال الماضين، وغلق باب الاجتهاد في العقيدة والشريعة، وكأن الحياة ساكنة، والزمان يكرر نفسه، وكأن الماضين امتلكوا الحقيقة الكلية، وادركوها بسائر أبعادها، ونحن لا وظيفة لنا إلاّ اقتفاء أثرهم في كل شيء. ولم يتنبه هؤلاء الى ان ذلك تبسيط في تصور حركة الزمان، ومحاولة ساذجة لإختزال عصور عديدة من التطور والتغيير في الحياة، فإنه كلما تنامى واتسع نطاق التغيير الاجتماعي والتحولات المختلفة في الحياة لابد ان يتنامى نطاق الاجتهاد، ويتسع افقياً وعمودياً تبعاً للمكاسب الجديدة في المعرفة، وتراكم معطيات الواقع وتنوعها.

وربما ينشأ هذا الموقف من الخلط بين العقيدة وفهم السلف لها، فإن العقيدة حاضرة في التراث من خلال بشر يفهمونها، ومادام أولئك البشر غير معصومين فإنهم حين يتعاطون مع نصوص الكتاب الكريم والسنة الشريفة وحقائق الوحي يكتسب فهمهم شيئاً من خصائص البشر ونقصه، ويلتبس وعيهم أحياناً بما يكتنف حياتهم من البيئة المحيطة بهم، والفضاء الذي يتحركون فيه، فلا يصح أبداً تمديد رؤيتهم ومفاهيمهم وكلماتهم الى عصرنا، ولا يصح توكيلهم في التفكير والحديث نيابة عنا،



وانما ينبغي دراسة ميراثهم وغربلته، واستبعاد ما هو نسبي منه، وما كان يعبر عن تمثلهم لروح العصر الذي عاشوا فيه.

الاجتهاد في علم الكلام

ان الاجتهاد في علم الكلام يستوعب غربة الواقع بأزماته ومشكلاته المزمنة، ويتجاوز غربة التراث، ذلك ان التراث ينتمي الى واقع مضى، فالاصرار على استدعائه بتمامه يعني استدعاء ذلك الواقع، وبالتالي الغاء عنصري الزمان والمكان ، ونفي الصيرورة والتحوّل، والنزوع نحو سكونية لاتاريخية، يتكرر فيها الماضي والحاضر والمستقبل، وتغدو عملية التقدم هروباً من العصر، وتوغلاً في الماضي، واستئنافاً للأفكار والمواقف والنماذج التأريخية ذاتها.

وتتجلى قيمة الاجتهاد في علم الكلام في اصراره على التمييز بين الإلهي والبشري، بين المقدس وغير المقدس، بين الدين ومعرفة البشر للدين، بين العقيدة وادراك الانسان لها، بين الوحي الالهي والعقل الانساني، بين الكتاب الكريم وتفسيره، بين الفقه وفتاوى الفقهاء والشريعة الالهية المقدسة.

ان الاجتهاد في علم الكلام يطمح إلى إحياء نزعة التفكير الحر الذي شدد على الدعوة اليه القرآن الكريم في آيات عديدة، ويعمل على اختراق بل تحطيم الأسوار التي وضعها حول العقل اتباع التيار الظاهري وجماعاتهم من السلفيين، حتى باتت دراسة ومناقشة بعض القضايا الكلامية واللاهوتية في الاسلام من المحرمات اليوم، بينما كان يتداولها المتكلمون بالأمس من دون أية قيود أو ممنوعات عقلية، باعتبار التفكير فريضة مكلفاً بها عامة المسلمين، وطلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة.

ويرمي الاجتهاد في علم الكلام إلى دراسة التراث بموضوعية وأمانة، والتحرر من التحيزات الطائفية والقبليات المذهبية في البحث، تلك التحيزات التي تعمل على اقتطاع النص من سياقه، وتجريده من قرائنه، ثم تتعسف في تأويله، بهدف التدليل على أية وجهة نظر تتبناها.

والدراسة العلمية الموضوعية للتراث تتطلب التوفر على خبرة ودراية في التعاطي معه، واستلهام روحه وعناصره الحية، والقدرة على توظيفها في منظومة الأفكار الكلامية الراهنة.



وكـمـا هو مـعـروف بين أهل العلم ان الاجتـهـاد في أي حـقل من حـقـول العلوم الاسلامية مما لا يدركه كل أحد، وذلك لأنه يتوقف على دراسة جادة ومعمقة للتراث الاسلامي، ووعي دروبه ومسالكه المختلفة، مضافاً إلى الإلمام بالقواعد والأدوات الخاصة للاجتهاد في ذلك الحقل.

وبموازاة ذلك يتوقف الاجتهاد المعاصر في علم الكلام على تمثل روح العصر، والانفتاح على المكاسب الهائلة للعلوم الراهنة، خاصة العلوم الانسانية، والتخلص من الحساسية والوجل أو العقدة في التعامل مع معطيات العلم الحديث، فإن بعض العلوم الانسانية تطورت بدرجة توازي تطور العلوم الطبيعية والعلوم البحت في الغرب، وهي ذات وشيجة عضوية بمناهج علم الكلام ومسائله ولغته ومنظومته المعرفية بأسرها، مثلما نلاحظ ذلك في فلسفة العلم، والهرمنيوطيقا، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، والانثربولوجيا، وغيرها.

ومن اللافت للنظر أن أهل العلم في حضارتنا تعاطوا مع ما وصل إليهم من معارف اثينا ومدرسة الاسكندرية والهند وفارس بلا وجل، فقد عملوا على ترجمة تلك المعارف ودراستها واستيعابها، واعادة انتاجها، حتى امست جزءاً من مكونات التراث، وتغلغلت بشكل واسع في علوم المسلمين، وقد كانت معارف الغرب حينذاك في بواكيرها، بينما نمت العلوم الغربية واتسعت في العصرالحديث، بنحو لم يسبق له مثيل، حتى ان العلوم الانسانية اليوم لا يمكن مقارنتها ببعض الاشارات البدائية قبل ٢٥٠٠سنة في التراث اليوناني.

ولعل الوجه الوحشي للغرب الحديث المتمثل بالاستعمار والنزعات العنصرية والعدوانية في التعامل مع الشعوب الاخرى، مضافاً إلى ظهور الافكار المادية والإلحادية والعبثية لدى بعض الاتجاهات الفلسفية والأدبية والفنية، هو الذي اسبغ على العلوم الحديثة الصورة الكريهة للغرب وحضارته، ونجم عن ذلك خلط بين العلم الذي يضيء بطبيعته الحياة وبين الغرب ونزعاته العنصرية، فتصور بعضنا العلم وكأنه يقترن دائماً بالحرب والقتل والتدمير.

نحن لاننكر تسرب البعد المذهبي والمركزية الغربية في العلوم الانسانية الحديثة، ولاننكر بعض التحيزات المعرفية فيها، غير أن ذلك لا يمنعنا من الانفتاح عليها،



وتوظيف ما هو صالح منها؛ لأن الحكمة ضالة المؤمن أنّى وجدها أخذها ولوكانت من أهل الضلالة.

التوحيد القرآني هو توحيد الفطرة

لا يطرح القرآن الكريم الايمان بالله مجرداً، وانما يقرنه دائماً وفي كلّ مورد بالعمل الصالح والآثار الأخرى المنبثقة عنه. ويهدف القرآن من ذلك إلى صياغة عقيدة التوحيد بنحو تكون مرجعاً لكلّ سلوك، ومنطلقاً لجميع النُظُم، والمفاهيم والرؤى ، بحيث يطبع التوحيد جميع مرافق الحياة، من تشريعات وآداب وفنون، ويحتل موقع الينبوع الذي تنهل منه تمام الأفكار والفعاليات والأنشطة والأعمال الابداعية المتنوعة في حياة الإنسان، وبتعبير القرآن يصير التوحيد صبغة الحياة (صِبغةَ الله ومَنْ أحسنُ من الله صبغةً ونحن له عابدون)[١٤٢] بحيث يتلون كلّ شيء باللون الذي يطبعه هو، فتكون (كلّ قضية علمية كانت أو عملية، هي التوحيد قد تلبس بلباسها ، وظهر في زيها ، وتنزل في منزلها ، فبالتحليل ترجع كلّ مسألة وقضية إلى التوحيد ، وبالتركيب يصيران شيئاً واحداً، لا مجال للتجزئة ولا للتفريق بينهما)[١٤٣].

والتوحيد الذي يتخذ مرجعية لكلّ شيء في حياة الإنسان هو توحيد الفطرة، أي ما يحكي عن البُعد التكويني في خلق الإنسان، فإن (القرآن يبني أساس التشريع على التوحيد الفطري والأخلاق الفاضلة الغريزية، ويدعي أن التشريع يجب أن ينمو من بذر التكوين والوجود)[١٤٤]. وعلى هذا يعتبر أي انفصال في فعاليات الفرد والمجتمع العلمية والعملية هو فصام بين النواميس التكوينية والإنسان، وسيؤول هذا الفصام إلى تخلخل حالة الاتساق والانسجام في البُنية الوجودية للعالم، التي تفضي إلى تداعي مقومات الحياة الاجتماعية الصالحة في نهاية المطاف، وان لم يأت ذلك عاجلاً.

ولا نعني باصطباغ الحياة الاجتماعية بصبغة التوحيد إهدار التجربة البشرية واستبعاد دور العقل، وإعاقة روح الابداع، وانما نعني بذلك أن تتحرك التجربة البشرية في الطبيعة في آفاق نواميسها الوجودية، مثلما هي الأشياء الأخرى في هذا العالم التي يتحقق وجودها في نسق تلك النواميس، وعلى فرض تمرد أي واحد منها ، فإن حركتها تتبدد ويتهشم وجودها . وان كان خضوع الإنسان للنواميس لا يكون بهذا النوع



من الصرامة والحدية؛ لأن الله تعالى جعل آفاق حركته غير مقيدة، بما منحه من إرادة واختيار وحرية في اطار تلك النواميس، ليستطيع أن ينطلق بعقله ويمتد بتجربته إلى مدياتها القصية، شريطة أن لا تتقاطع مع التوحيد، وتغور في متاهات الشرك ودروبه المظلمة.

اقتران الايمان بالعمل الصالح في القرآن الكريم

في المواضع التي يذكر فيها القرآن الذين آمنوا يقرن بينهم وبين العمل الصالح بشكل صريح، فيما يقرن الايمان بألوان من الرؤى والقصد والسلوك في المواضع الأخرى، يجسد العمل الصالح روحها، ويمثل مادتها التي تتقوم بها، فإن أركان الايمان، وثمراته في الدنيا، وثوابه في الآخرة، كلها تأتلف مع العمل الصالح متواشجة في منظومة واحدة، يكتسي ظاهرها وباطنها بالعمل الصالح. ويتجلى لنا ذلك بوضوح عندما نتأمل الآيات التي اقترن فيها الايمان بالله بالعمل الصالح، فقد ارتبط العمل الصالح ارتباطاً عضوياً بالايمان، وبدا العمل الصالح كمعطىً للإيمان، في الآيات التالية:

* (وبشّر الذين آمنو وعملوا الصالحاتٍ أن لهم جناتٍ تجري من تحتها الأنهار)[١٤٥].
* (الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون)[١٤٦].
* (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم)[١٤٧].
* (وأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفّيهم أجورهم)[١٤٨].
* (والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جناتٍ تجري من تحتها الأنهار)[١٤٩].
* (والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار)[١٥٠].
* (فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيُوفّيهم أُجورَهم ويزيدُهم من فضله)[١٥١].
* (وعَدَ الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة وأجر عظيم)[١٥٢].
* (والذين آمنوا وعملوا الصالحات لا نُكلّف نفساً إلاّ وُسعها)[١٥٣].
* (إنه يبدأ الخلق ثم يُعيده ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقِسط)[١٥٤].
* (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بإيمانهم)[١٥٥].
* (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأخبتوا إلى ربهم أولئك أصحاب الجنة)[١٥٦].



* (الذين آمنوا وعملوا الصالحات طوبى لـهم وحُسنُ مآب)[157].
* (وأدخلَ الذين آمنوا وعملوا الصالحات جنات تجري من تحتها الأنهار)[158].
* (إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقومُ ويُبشّرُ المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لـهم أجراً كبيراً)[159].
* (ويُبشّر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لـهم أجراً حسناً)[160].
* (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات إنّا لا نُضيع أجر من أحسن عملا)[161].
* (إلاّ من تاب وآمن وعمل صالحاً فأولئك يدخلون الجنة ولا يُظلمون شيئاً)[162].
* (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعلُ لـهم الرحمن ودّاً)[163].
* (ومن يأته مؤمنا قد عمل الصالحات فأولئك لـهم الدرجات العُلى)[164].
* (ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلماً ولا هضماً)[165].
* (فمن يعملْ من الصالحات وهو مؤمن فلا كُفران لسعيه)[166].
* (إن الله يُدخلُ الذين آمنوا وعملوا الصالحات جنات تجري من تحتها الأنهار)[167].
* (إن الله يُدخلُ الذين آمنوا وعملوا الصالحات جنات تجري من تحتها الأنهار)[168].
* (فالذين آمنوا وعملوا الصالحات لـهم مغفرة ورزق كريم)[169].
* (فالذين آمنوا وعملوا الصالحات في جنات النعيم)[170].
* (إلاّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً)[171].
* (فأما من تاب وآمن وعمل صالحاً فعسى أن يكون من المفلحين)[172].
* (والذين آمنوا وعملوا الصالحات لنُكفّرنّ عنهم سيئاتهم)[173].
* (والذين آمنوا وعملوا الصالحات لنُبوئنّهم من الجنة غرفاً)[174].
* (فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فهم في روضة يُحبرون)[175].
* (ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات من فضله)[176].
* (أما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم جنات المأوى)[177].
* (ليجزيَ الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك لـهم مغفرة ورزق كريم)[178].
* (والذين آمنوا وعملوا الصالحات لـهم مغفرة وأجر كبير)[179].
* (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات لـهم أجر غيرُ ممنون)[180].
* (والذين آمنوا وعملوا الصالحات في روضات الجنات لـهم ما يشاؤون عند ربهم ذلك هو الفضل الكبير)[181].



* (ذلك الذي يُبشّرُ الله عباده الذين آمنوا وعملوا الصالحات)[182].
* (ويستجيبُ الذين آمنوا وعملوا الصالحات ويزيدهم من فضله)[183].
* (فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيُدخِلهم ربهم في رحمته)[184].
* (والذين آمنوا وعملوا الصالحات وآمنوا بما نُزّل على محمّد وهو الحق من ربهم كفّر عنهم سيئاتهم وأصلحَ بالهم)[185].
* (إن الله يُدخل الذين آمنوا وعملوا الصالحات جنات تجرى من تحتها الأنهار)[186].
* (وعدَ الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجراً عظيماً)[187].
* (ومن يؤمن بالله ويعمل صالحاً يكفّر عنه سيئاته)[188].
* (رسولاً يتلو عليكم آيات الله مبيّنات ليُخرج الذين آمنوا وعملوا الصالحات من الظلمات الى النور)[189].
* (ومن يؤمن بالله ويعمل صالحاً يُدخله جنات تجري من تحتها الأنهار)[190].
* (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم جنات تجري من تحتها الأنهار)[191].
* (إلاّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم أجر غير ممنون)[192].
* (إلاّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون)[193].
* (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خيرُ البرية)[194].
* (إن الإنسان لفي خُسرٍ، إلاّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر)[195].

ان هذا التأكيد المدهش على مزاوجة الايمان والعمل الصالح لا نجده يتكرر بهذه الدرجة في أية قضية أخرى من قضايا الاعتقاد فيما يتصل بالفكر والسلوك في الكتاب المجيد، ومن اللافت للنظر ان جميع هذه الآيات التي قرنت بينهما صريحة في مداليلها، ولم تعبر عن معناها باسلوب يحتاج إلى تأمل عميق لاستكناه المغزى، وكأن الخطاب الإلهي في هذا المورد يريد أن يتحدث للناس كافة ويثير وعيهم بمجموعهم باتجاه هذه المسألة، لا يستثني طبقة أو فئة، وان كانت مثل هذه الفئة أمية لا تتوفر على مستوى مناسب من الخبرة التعليمية. فوضوح الخطاب هنا يدل على أن القرآن يريد تعميم مدلول هذا الخطاب إلى كلّ الناس فرداً فرداً، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على أن القرآن يمنح هذه المسألة أقصى درجة من الاهتمام، بغية إضاءة بصيرة الإنسان



عبر فهم التوحيد فهماً مغايراً لما شاع من تلقين طقوسي للعقيدة منفصل عن الحياة عند مختلف الأمم في التاريخ. وبهذا يتميز التوحيد القرآني عن الايمان الذي أفرزته الأديان الأخرى ، أو التوحيد الذي صاغه عقل الفلاسفة، فبينما كان الايمان في تلك الأديان يعبر عن مجموعة معتقدات مبهمة ثاوية في الذهن، لا تستطيع ان تتواصل مع الحياة إلاّ عبر بعض الطقوس المشوهة، انزلق توحيد الفلاسفة بعيداً عن الروح، وتلفّع بغطاء كثيف من التأملات العقلية الدقيقة، وظل مرتهناً في نطاقها ، ولم يقدر أن يقترب من الواقع؛ لأنه خطاب للعقل فقط، أُهمِلَ فيه القلب، فانطفأت بذلك جذوة الايمان.

في هذا الضوء تتكشف حقيقة الايمان الذي بشر به القرآن، وحكى أبعاده النبي الكريم (ص) وأهل بيته (ع)، فقد قال علي بن أبي طالب (ع): (قال لي رسول الله (ص): يا علي! أكتب، فقلت: ما أكتب؟ فقال: أكتب بسم الله الرحمن الرحيم، الايمان ما وقر في القلوب وصدقته الأعمال...)[١٩٦]، وبمثل ذلك جاءت أحاديث أخرى عن رسول الله (ص)، تشخص بُعدين في الايمان، بعد باطني وعاؤه القلب، وبُعد ظاهري وعاؤه العمل، مثلما في قوله: (ليس الايمان بالتّحلّي ولا بالّتمنّي، ولكنّ الايمان ما خلص في القلب وصدّقه العمل)[١٩٧]، وقول الامام علي (ع): (الايمان معرفة بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان)[١٩٨]، وهكذا أكدّ الامام الرضا (ع) أن (الايمان عقد بالقلب، ولفظ باللسان، وعمل بالجوارح لا يكون الايمان إلاّ هكذا)[١٩٩].

هذه هي معالم التوحيد في الرؤية القرآنية، فبينما يحتضنه القلب في داخل الإنسان، نراه يعانق التجربة البشرية على الصعيد الاجتماعي متجسداً بالعمل الصالح في مختلف الفعاليات الحياتية. وبذلك يكون الاطار الايماني هو العلامة الفارقة التي تميز العمل الصالح عن سواه من ألوان النشاط البشري الأخرى في الأرض، فكلّ نشاط بشري يصدر عن رؤية مغايرة للتوحيد ولا ينبثق عن الايمان لا يعد عملاً صالحاً، فإن (العمل في إطار الايمان وبدافع إلهي، لا يمكن أن يقارن بأي عمل آخر خارج هذا النطاق مهما بدا عظيماً؛ لأن قيمة العمل تنبثق من إطاره ودوافعه، لا من مظهره الخارجي ونتائجه)[٢٠٠].

نستخلص مما سبق ان تحديد التوحيد في دائرة العقل فقط ينجم عنه إفقار شديد للروح، وانقطاع الصلة بين الايمان والحياة، بينما يعتبر التوحيد في منظور القرآن من



معطيات الفطرة التي تضيء القلب وتتدفق في الحياة بصورة عمل صالح، فهو جسر يوصل المحتوى الداخلي للانسان بالواقع، وبذلك يندمج المحتوى الداخلي للانسان بالتجربة الحياتية، عندما يكون الايمان أساساً لجميع المناشط الاجتماعية، التي تكون بمثابة بُنى ً فوقية تشاد على هذا الأساس.

المضمون الاجتماعي للتوحيد

أدرك بعض المفكرين منذ القرن التاسع عشر ان مسار التخلف الذي هيمن على تاريخ الأمة الاسلامية، يعود إلى انفصال العقيدة عن الحياة، وتفريغها من مضمونها الاجتماعي، وتجليها في الواقع الخارجي بمجموعة طقوس، تمتص فاعلية الايمان الثورية، وتحيله إلى تجربة باطنية ذاتية لا تمتد إلى علاقات الإنسان بأخيه الإنسان وعلاقات الإنسان بالطبيعة.

ويعود للسيد جمال الدين الأفغاني دور الريادة في تنبيه المسلمين إلى هذه الحقيقة، التي كانت تبدو في فعالياته المتنوعة من تدريس، ومواقف سياسية وشعارات، ومفاهيم كان يبشر بها ويثقف عليها في تجواله بين المراكز الأهم في العالم الإسلامي وقتئذ. فإن آثار جمال الدين القليلة تحكي لنا ذلك، إذ نلمح فيها بذور وعي يغوص في العقيدة فيبصرنا بالوظيفة الاجتماعية للتوحيد، كما يظهر ذلك بوضوح في ثنايا رسالته (الرد على الدهريين) التي أضحى فيها الايمان هو الركيزة التي يستند اليها الأمن الاجتماعي، والينبوع الذي تستقي منه العلاقات الاجتماعية الحياة، ويعصمها من الذوبان والانهيار، وهذا ما لخصه في تحليل رائع لمعطيات الايمان بالله والاعتقاد بالحياة الأخرى، حين يؤكد أن (الايمان بأن للعالم صانعاً عالماً بمضمرات القلوب ومطويات الأنفس، سامي القدرة، واسع الحول والقوة، قدّر للخير والشر جزاء يوفاه مستحقه في حياة بعد هذه الحياة، وازعان قويان يكبحان النفس عن الشهوات، ويمنعانها عن العدوان، ظاهرة وخفية، وحاسمان صارمان يمحوان أثر الغدر ويستأصلان مادة التدليس. وهما أفضل وسيلة لإحقاق الحق، والتوقف عند الحد. وهما كذلك مجلبة للأمن، ومتنسّم للراحة. وبدون هذين الاعتقادين لا تقرر هيئة للاجتماع الإنساني، ولا تلبس المدينة سربال الحياة، ولا يستقيم نظام المعاملات، ولا تصفو صلات البشر من



شائبات الغل، وكدورات الغش، فتسكن شياطين الرذائل في القلوب، ويُمحى كلّ ما يمكن أن يحمل المرء على المعاونة والمرادفة والرحمة، وعلوالهمة، وما أشبه ذلك من الأخلاق التي لا غنى للهيئة الاجتماعية عنها)[٢٠١]. بهذه الصراحة يفصح جمال الدين عن الوظيفة الاجتماعية للإيمان بالله واليوم الآخر؛ ولذا يمكن القول إن الفضل يعود اليه في توجيه وعي تلامذته نحو هذه المسألة، ولاسيما الشيخ محمّد عبده الذي كان يرى (أن من الضروري إصلاح (علم الكلام) بوضع فلسفة جديدة، حتى يمكن تغيير النفس)[٢٠٢]. لقد وجدت أفكار جمال الدين صياغة أوفى لها في أعمال تلميذه محمّد عبده، مثلما نرى في (رسالة التوحيد) التي اعتبرها بعض الباحثين (أبرز المؤلفات الكلامية الحديثة على الاطلاق) وانها (تمثل أحد أهم الجهود البنائية الايجابية التي بذلها محمّد عبده في حياته التي حفلت بشتى النشاطات، إن لم نقل أبرزها جميعا)[٢٠٣]. فهذا الأثر ليس استئنافاً للجهود الكلامية السابقة، وانما هو محاولة لاستكشاف الفاعليات المختلفة التي يختزنها التوحيد، فمبدأ التوحيد ذو فاعليات مختلفة بعضها نفسي وبعضها اجتماعي وبعضها أخلاقي وبعضها تمديني[٢٠٤].

بيد أن روح الاصلاح المتوثبة لدى محمّد عبده اضمحلت أو ارتبك مسارها بمرور الأيام، فانتهت مدرسة جمال الدين وجهوده الاصلاحية في مصر إلى محمّد رشيد رضا الشامي تلميذ الشيخ محمّد عبده، الذي أسهمت بإشاعة آرائه مجلته (المنار). لقد انزلق رشيد رضا لما ارتد يستوحي من المواقف والأفكار المتطرفة لمواطنه ابن تيمية، فأُجهض مشروع الأفغاني في مصر، وكاد هذا المشروع ينطفئ لولا ظهور بعض الجهود والمحاولات الاصلاحية، التي أغنت وطورت رؤى السيد جمال الدين في مؤلفات عدة.

وفي الفترة ذاتها انطلق صوت المفكر المسلم محمّد إقبال مدوياً في الهند، الذي قام بإعادة صياغة العقيدة، واستكناه ما يمكن أن تفيضه من إشعاع اجتماعي في كتابه الرائد (تجديد التفكير الديني في الإسلام). والذي تضمن ست محاضرات كان قد ألقاها في مدراس بالهند سنة ١٩٢٨م وأكملها بعد ذلك في إله آباد وعليكرة، وبقطع النظر عن المنزلقات التي ذهبت اليها رؤية اقبال في بعض المسائل، نستطيع ان ندلل على أن هذا الكتاب احتل موقع الريادة وأسهم في التأسيس لمقولات مركزية استوحاها منه المجددون في هذا القرن في البلاد العربية وأصقاع شتى من العالم الإسلامي. وتعد



مقولة (المضمون الاجتماعي للعقيدة) من أبرز تلك المقولات، وإن كان السيد جمال الدين قد أطلق هذه المسألة قبل ما يقارب نصف قرن من اقبال، إلاّ أنها لم تكتسِ الصياغة النظرية المعمقة المتينة في مؤلفاته القليلة كما هي عند اقبال، ربما بسبب طغيان النزعة العملية على تفكير جمال الدين، وانشغاله أينما حلّ بالمشاريع السياسية وهموم الجماهير اليومية، واعتمال الروح الثورية الوقادة في وجدانه. (فإن دور جمال الدين لم يكن دور مفكر يتعمق المشكلات لينضج حلولها ، فإن مزاجه الحاد لم يكن ليسمح له بذلك، لقد كان قبل كلّ شيء مجاهداً، ولم تكن ثقافته النادرة سوى وسيلة جدلية، مهما هبطت أحياناً إلى مستوى الجماهير، فأصبحت وسيلة نشاط ثوري... بيد أنه إذا لم يكن جمال الدين قائداً أو فيلسوفاً للحركة الاصلاحية الحديثة، فلقد كان رائدها ، حين حمل ما حمل من القلق، ونقله معه أينما حلّ، وهو القلق الذي ندين له بتلك الجهود المتواضعة في سبيل النهضة الراهنة)[٢٠٥].

ولذلك اكتسبت رؤى إقبال مرجعية استمدت منها نظرات عديدة في أعمال الاسلاميين المتأخرة، خصوصاً محاضراته هذه؛ لأنها (أول محاولة تامة لإعادة بناء اللاهوت الإسلامي على قاعدة استدنائية) طبقاً لما يقوله المستشرق هاملتون جيب[٢٠٦]. فإن الخبرة العميقة التي توفر عليها إقبال بالفلسفة والعرفان الاسلاميين، واطلاعه الواسع على الفلسفة والعلوم الانسانية الحديثة في أوربا ، وذهنيته الحادة، وبيئة الهند الخاصة وما تموج به من تجارب روحية متنوعة، أتاح له كلّ ذلك أن ينتقل بالفكر الإسلامي إلى آفاق جديدة ظلت أبوابها موصدة آماداً طويلة.

إن انجاز إقبال يلفت نظرنا نحو أمر آخر، وهو ريادة مقولات غير واحد من مفكري هذه البيئة، مثل أبو الأعلى المودودي، الذي طبعت فكرة (الحاكمية الإلهية) لديه الفكر السياسي الإسلامي الحديث في مصر، كذلك نفذ اشعاع أفكاره الأخرى في قضايا الدولة والمجتمع والمرأة والاسرة في مؤلفات طائفة من الاسلاميين المتأخرين خارج البيئة المحلية الهندية. والدكتور عبد الحميد صديقي الذي أيقظ كتابه (تفسير التاريخ) الوعي التأريخي عند مجموعة من الباحثين الذين طوروا عمله وقدموا دراسات غنية في (التفسير الإسلامي للتاريخ)، توصل ما انقطع بيننا وبين ابن خلدون منذ قرون عدة. وهنا لا يسعنا أن نتبسط في بيان مقولات إقبال، لكن سنلمح إلى



بعض النصوص الدالة في كتابه، بغية إضاءة موقفه إزاء تجديد التفكير الديني في الإسلام وإعادة صياغة عقيدة التوحيد، وطبيعة الأدوات اللازمة في عملية التجديد والصياغة.

يرى إقبال (أن الانسانية تحتاج اليوم إلى ثلاثة أمور: تأويل الكون تأويلاً روحياً، وتحرير روح الفرد، ووضع مبادئ أساسية ذات أهمية عالمية توجه تطور المجتمع الانساني على أساس روحي. ولا شك أن أوربا في العصر الحديث قد أقامت نظماً مثالية على هذه الأسس، ولكن التجربة بيّنت أن الحقيقة التي يكشفها العقل المحض لا قدرة لها على إشعال جذوة الايمان القوي الصادق، تلك الجذوة التي يستطيع الدين وحده أن يشعلها. هذا هو السبب في أن التفكير المجرد لم يؤثر في الناس إلاّ قليلاً، في حين أن الدين استطاع دائماً أن ينهض بالأفراد ويبدل الجماعات بقضّها وقضيضها وينقلهم من حال إلى حال. إن مثالية أوربا لم تكن أبداً من العوامل الحية المؤثرة في وجودها، و لهذا أنتجت ذاتاً ضالة أخذت تبحث عن نفسها بين ديمقراطيات لا تعرف التسامح، وكلّ همها استغلال الفقيرلصالح الغني. وصدقوني ـ والكلام مازال لإقبال ـ أن أوربا اليوم هي أكبر عائق في سبيل الرقي الأخلاقي للإنسان. أما المسلم فإن له هذه الآراء النهائية القائمة على أساس من (تنزيل) يتحدث إلى الناس من أعماق الحياة والوجود، وما تعني به هذه الآراء من أمور خارجية في الظاهر يترك أثره في أعماق النفوس. والأساس الروحي للحياة عند المسلم هو إيمان يستطيع أقلنا استنارة أن يسترخص الحياة في سبيله... فعلى المسلم اليوم أن يقدر وضعه، وأن يعيد بناء حياته الاجتماعية في ضوء المبادئ القاطعة (في الإسلام: كمبدأ التوحيد، وختم الرسالة...) وأن يستنبط من أهداف الإسلام، التي لم تتكشف إلى الآن إلاّ تكشفاً جزئياً، تلك الديمقراطية الروحية التي هي الغاية الأخيرة للاسلام ومقصده)[٢٠٧].

بوضوح لا لبس فيه يرسم إقبال مشروعه في إعادة بناء العقيدة، وتجديد فاعلية الايمان، عبر دعوة المسلم إلى إعادة بناء حياته الاجتماعية على أساس التوحيد، بنحو يتحرر فيه التوحيد من كونه فكرة مجردة لا حياة فيها، أو تجربة باطنية لا تمت إلى الواقع الاجتماعي بصلة إلى (فكرة قابلة للتنفيذ) تتجسد في (المساواة والاتحاد والحرية)[٢٠٨]. يضاف إلى ذلك ان (الدولة في نظر الإسلام هي محاولة تُبذَل بقصد تحويل



هذه المبادئ المثالية إلى قوى ً مكانية وزمانية، هي إلهام لتحقيق هذه المبادئ في نظام انساني معين) [٢٠٩]. وهكذا يتحول الروحي إلى زمني، عندما تتحقق الروح في المادي الدنيوي عند إقبال، فمع أن (الحقيقة القصوى في نظر القرآن روحية) إلاّ أن (وجودها يتحقق في نشاطها الدنيوي) لذلك فان (الروح تجد فرصها في الطبيعي والمادي والدنيوي. فكلّ ما هو دنيوي، إذن هو طاهر وديني في جذور وجوده... وكلّ هذه الكثرة من الكائنات المادية إنما هي مجال تُحقّق الروح وجودها فيه، فالكلّ أرض طهور) [٢١٠]. وفي هذا الضوء تكون (الدولة في نظر الإسلام ليست إلاّ محاولة لتحقيق الروحانية في بناء المجتمع الانساني) [٢١١]، فما لم ينفذ اشعاع التوحيد في جميع مسارب التجربة البشرية، في ميادينها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، سيظل التوحيد خارج فضاء الحياة، وتتجمد العقيدة في مجموعة معطيات طقوسية ميتة.

محمد إقبال مفكر عميق تغور رؤاه في جذور المشكلات، وتتبلور في عقله مواقف نظرية متماسكة لعلاجها، وان كان يجنح أحياناً في أسلوب توظيف أدوات البحث، فيفضي موقفه إلى مقولات تثير اهتزازاً في مفاهيم معروفة، قد لا يكون تصحيحها ممكناً، إلاّ بممارسة عملية تأويل صارمة، لا تتم إلاّ بالغوص في تجربة اقبال الباطنية الخاصة، واستكشاف الأبعاد المتعددة لوعيه بتمامها.

وبعد بضع سنوات نلتقي بأصداء لمقولات إقبال في آثار مفكر ظهر في نقطة قصية من مغرب العالم الإسلامي في قسنطينة بالجزائر، وعاش جلّ حياته مغترباً في فرنسا، لكنه ظلّ وفياً لأهله وعقيدته، وهو مالك بن نبي، الذي تخصص في دراسة (مشكلات الحضارة) وأضحى من أبرز علماء الاجتماع في (محور طنجة - جاكارتا) كما يحلو له هو تسمية العالم الإسلامي بذلك. عنى مالك عناية فائقة بتحليل مشكلة التخلف في عالمنا، واهتم بالبحث عن جذورها، واستكشاف العوامل الرئيسة التي تمدها، فخلص إلى نتائج مهمة في تحديد هذه العوامل، كان ما أسماه (القابلية للاستعمار) على رأسها، ولم يتوقف عند ذلك وإنما درس منابع هذه الظاهرة والأسباب التي تنجم عنها. فأكد أن المشكلة لا تكمن في تخلي المسلم عن عقيدته؛ لأن المسلم (لم يتخلّ مطلقاً عن عقيدته، فلقد ظل مؤمناً، وبعبارة أدق ظلّ مؤمناً متديناً، ولكن عقيدته تجردت من فاعليتها، لأنها فقدت إشعاعها الاجتماعي، فأصبحت جذبية



فردية، وصار الإيمان إيمان فرد متحلل من صِلاته بوسطه الاجتماعي) [٢١٢]. وبناء على هذا التشخيص للمشكلة وبيان منبعها، يدلنا مالك على ان العلاج ليس في تكثير البراهين العقلية ونقض الاشكالات على وجود الله تعالى، مثلما يفعل علم الكلام التقليدي، إذ (ليست المشكلة أن نُعلّم المسلم عقيدة هو يملكها، وإنما المهم أن نرد إلى هذه العقيدة فاعليتها وقوتها الايجابية، وتأثيرها الاجتماعي، وفي كلمة واحدة: ان مشكلتنا ليست في أن نبرهن للمسلم على وجود الله، بقدر ما هي في أن نشعره بوجوده، ونملأ به نفسه، باعتباره مصدراً للطاقة) [٢١٣]. وهنا يشير مالك إلى أن هذه الغاية مثلما لا يستطيع أن ينجزها علم الكلام القديم، كذلك لا يستطيع أن يفعل ذلك (التصوف الذي قاد إلى دروشة المرابطين وشعوذتهم)، وانما هي (من شأن علم لم يوضع له اسم بعد، ويمكن أن نسميه (تجديد الصلة بالله)[٢١٤].

وبعد هذه الفترة ظهر مفكرون آخرون أكدوا، بإصرار، تفعيل العقيدة واستجلاء مضمونها الاجتماعي، كيما يتاح لها تفجير الطاقة الكامنة في أنفس المسلمين، وتوجيهها نحو البناء والتنمية. وكان محمّد حسين الطباطبائي ألمع نجم بزغ في سماء الفكر في عصرنا هذا، وتنوعت إبداعاته في غير صعيد، ومنها هذه المسألة، فإنه قدّمَ صياغة نظرية معمقة تستند إلى أسس محكمة راسخة للمضمون الاجتماعي للتوحيد، ويمكن معاينة نظراته الثاقبة في مواضع عديدة مما كتب، ولاسيما في تفسيره الشهير (الميزان في تفسير القرآن)، وما برز فيه من اهتمام متميز بالتفسير الاجتماعي للقرآن. فقد اعتبر التوحيد هو المسألة المحورية في هذا النوع من التفسير، وأحسب أن هذه المسألة اكتست على يديه بتفسير ارتقى فيها نحو آفاق لم تبلغها بعض المحاولات السابقة، فإنه يذهب إلى أن الإسلام هو التوحيد، والتوحيد هو الإسلام؛ لأن فروع الإسلام وتشريعاته، وكل ما يشتمل عليه من أحكام وأخلاق وقيم ومفاهيم، نظرية كانت أم عملية، تعود إلى التوحيد، فيما تكون كلّ واحدة منها مظهراً تتجلى فيه حقيقة التوحيد، ومصداقاً ترتسم فيه الصورة العملية للتوحيد (بحيث ترجع التفاصيل إلى أصل التوحيد بالتحليل، ويرجع الأصل إلى التفاصيل بالتركيب)[٢١٥]. ان محاولة دمج تفاصيل الإسلام بالتوحيد، وصيرورتهما أمراً واحداً، تارة يتجلى التوحيد من حيث هو أمر واحد، وأخرى يتجلى من حيث هو أحكام وتشريعات وأخلاق وقيم أي من



حيث هو تفاصيل متعددة. إن هذا الوعي لحقيقة التوحيد لا نعثر عليه في تراث المتكلمين، كذلك لا نعثر عليه في بعض المحاولات الحديثة لإعادة تدوين العقيدة، من هنا يلزم القيام بعمل مستأنف يُعرّف بمشروع الطباطبائي في صياغة العقيدة، ويبين حدوده ويكشف عن أبعاده، ويرسم آثاره ونتائجه التي يؤول اليها.



الفصل الرابع
المنحى الاصلاحي عند محمد باقر الصدر

أبصر محمد باقر الصدر النور في الخامس والعشرين من ذي القعدة عام ١٣٥٣ هـ الموافق ١٩٣٣م في مدينة الكاظمية ببغداد لاسرة علمية عريقة من جهة الاب والام، فقد كان أبوه السيد حيدر بن اسماعيل الصدر سليل آباء اشتهروا في الحوزات العلمية بالعطاء العلمي الوفير. وصفه الشيخ الطهراني بانه كان غزير العلم كثير الفضل (وكان دائم الاشتغال كثير المذاكرة، قلما دخل مجلساً لأهل الفضل ولم يفتح باباً للمذاكرة والبحث العلمي، وكان محمود السيرة حسن الاخلاق محبوباً عند عارفيه)[٢١٦]. كما وصفه السيد عبد الحسين شرف الدين بانه (كان من ذوي العقول الوافرة والاحلام الراجحة والاذهان الصافية، وكان، وهو مراهق أو في أوائل بلوغه، لا يسبر غوره ولا تفتح العين على مثله في سنه،.. يقبل على العلم بقلبه ولبه وفراسته، فينمو في اليوم ما لا ينمو غيره في الاسبوع، ما رأت عيني مثله في هذه الخصيصة)[٢١٧]. اما والدة الصدر فهي ابنة الفقيه الشيخ عبد الحسين آل ياسين الذي أصبح ابناؤه الثلاثة الشيخ محمد رضا والشيخ راضي والشيخ مرتضى من الفقهاء اللامعين. وأسرة آل ياسين أسرة عريقة بالعلم وانجاب العلماء، وام الصدر سليلة هذه الاسرة العلمية، غرست في هذه التربة وترعرعت في أفياء التقوى والفقاهة.

هذا هو المحيط الاسري الذي فتح عينيه في فضائه الصدر، وهو وان فقد أباه في فترة مبكرة من حياته (سنة ١٣٥٦هـ)، بيد انه تربى بكنف امه العالمة الصالحة وأخيه الاكبر السيد اسماعيل[٢١٨]، فكان لاحتضانهما له اثر بالغ في امتصاص لوعة اليتم التي اكتوى بها وهو لم يبلغ الرابعة من عمره، مع ان اليتم ظاهرة تكللت بها حياة مجموعة من العظماء.



اما المحيط الاجتماعي الذي نشأ به الصدر فبدأ في مدينة الكاظمية التي مكث فيها الى سنة ١٣٦٥هـ ، ثم هاجر الى الحوزة العلمية في النجف الاشرف، وفي الفترة التي أمضاها في الكاظمية درس في مدرسة (منتدى النشر الابتدائية)، وباشر دراسة العلوم الحوزوية هناك وقرأ أغلب الكتب المعروفة في مناهج الحوزة بالسطوح من دون استاذ، فيما درس بعضها على أخيه السيد اسماعيل، ففي غرة السنة الثانية عشرة من عمره درس كتاب (معالم الاصول) على أخيه، وكان لفرط ذكائه يعترض على صاحب المعالم باشكالات دقيقة، كان اوردها الشيخ الخراساني في كتابه الكفاية على المعالم[٢١٩]. وبعد وصوله الى النجف تتلمذ على علمين من ابرز فقهائها آنذاك وهما: خاله الشيخ محمد رضا آل ياسين والسيد ابو القاسم الخوئي. وكانت النجف وقتئذ في ذروة تألقها وتوهجها العلمي، فقد كانت تعيش عصر ازدهار حركة الدرس الاصولي والفقهي، بتضافر جهود الاصوليين الثلاثة الشيخ محمد حسين الاصفهاني الكمباني، والشيخ محمد حسين النائيني، والشيخ آقا ضياء العراقي، الذين تعاصروا وابدع كل واحد منهم جملة نظريات وآراء مبتكرة في اصول الفقه، فان الصدر وان لم يدرك دروس هؤلاء الاعلام، إلاّ انه ادرك المناخ العلمي الذي أثر في نشاطهم العلمي التدريسي في الحوزة العلمية. فالتحم الصدر بهذه الاجواء وانفتح على افكارها وراح يستلهم تياراتها بفعالية متوثبة.

في هذا الضوء يتضح ان هناك تكاملاً بين دوري المحيط الاجتماعي العلمي والمحيط الاسري في ايقاظ روح الابداع في شخصية الصدر، يضاف الى عامل المحيط الخارجي الموضوعي عامل أهم وهو العامل الذاتي اي الموهبة والعبقرية التي تفوق بها الصدر على اعداد غفيرة انتسبت الى البيئة التي انطلق منها لكنها لم تتمكن ان تطاول قامة الصدر التي استطالت فبلغت ذرا المجد.

وقد ظهرت علامات النبوغ في فترة مبكرة من حياة الصدر، يحكي أحد الطلاب الذين كانوا معه في المدرسة الابتدائية، انه كان في السنة النهائية من هذه المرحلة، فيما كان الصدر في الصف الثالث الابتدائي، لكن الصدر (كان محط أنظارنا نحن تلاميذ المدرسة صغاراً وكباراً، كما كان موضع تقدير واحترام معلميه، واكثر ما كان يلفت نظرنا هو اهتمام المعلمين به، دون استثناء، فقد كانت له شخصية تفرض وجودها



وسلوك يحملك على احترامه والنظر اليه نظرة تختلف عن نظرتك لبقية زملائه. كنا نعرف عنه انه مفرط الذكاء، ومتقدم في دروسه تقدماً يبز به زملاءه كثيراً او ندر نظيره. وما طرق اسماعنا ان هناك تلميذاً في المدارس الاخرى يبلغ بعض ما يبلغه من فطنة وذكاء، لذا اتخذه معلموه أنموذجاً للطالب المجد والمؤدب والمطيع[٢٢٠]، ويصفه استاذه في هذه المرحلة بقوله: (كان شغوفاً بالقراءة، محباً لتوسيع دائرة معرفته، ساعياً بجد الى تنمية مداركه ومواهبه الفذة، لا تقع عيناه على كتاب إلاّ وقرأه وَفِقهَ ما يحتويه، في حين يعز فهمه على كثير ممن انهوا المرحلة الثانوية، ما طرق سمعه اسم كتاب في أدب أو علم أو اقتصاد أو تاريخ إلاّ وسعى في طلبه، كان يقرأ كل شيء...كان شعلة ذكاء وأدب، ومثال خلق قويم ونفس مستقيمة، ما فاه والله بحياته في المدرسة بكلمة إلاّ وبعثت في نفس سامعها النشوة والحبور، وما التقت عيناه لفرط خجله مرة عيني احد مدرسيه، فهو لا يحدث إلاّ ورأسه منحن وعيناه مسبلتان)[٢٢١]. لقد كان لهذه الموهبة التي تفتحت في المرحلة الاولى من دراسته اثر بالغ في سرعة نضجه العلمي، اذ استطاع ان يطوي المراحل في مشواره العلمي، وانتهى الى نتائج بهرت الوسط الذي كان يتعلم فيه، فمثلاً توفر على استيعاب الفقه وأصبح من ذوي النظر ولم تعد لديه حاجة إلى التقليد قبل البلوغ، لذا لم يقلد أحداً عند بلوغه[٢٢٢]. وهي مرتبة علمية لا يصل اليها الدارسون الأذكياء إلاّ بعد جهود شاقة تتواصل سنوات عديدة.

ومما ينبغي التذكير به ان الموهبة والمحيط الاسري والاجتماعي لم توصل الصدر الى القمة التي ارتقاها لولا عامل رابع منضم اليها، وهو الجدية والمثابرة والاصرار على مواصلة السير مهما كانت العقبات حتى بلوغ الهدف. فقد ذكر هو لبعض تلامذته انه كان (يقتطف أكثر من عشرين ساعة من الليل والنهار للتحصيل العلمي، وكان يقسمها بين المطالعة والكتابة والتفكير)[٢٢٣] ويتحدث عن مثابرته قائلاً: (انني في الأيام التي كنت أطلب فيها العلم، كنت أعمل في طلب العلم كل يوم بقدر عمل خمسة أشخاص مجدين)[٢٢٤]. و لهذا يعود تسجيل حرارة جسمه لنصف درجة زيادة على المعدل أيام شبابه على الدوام[٢٢٥].

ودأب على هذا المنهج الصارم في المثابرة على عمله حتى نهاية حياته، فقد ورد



في رسالة لاحد تلامذته كتبها قبيل استشهاده ببضع سنوات (اني منذ أشرب كوب الشاي صباحاً أبدأ بالعمل الى الساعة العاشرة ليلاً)[٢٢٦].

سمات أخلاقية

اتسمت شخصية الصدر بسمات اخلاقية مثالية، جعلته أنموذجاً واضحاً لتجسيد قيم الرسالة الاسلامية ، وتجلي مناقبية الاسلام بصورة عملية، وسنشير بايجاز الى ابرز هذه السمات، وهي:

١. الاخلاص

تجلى الاخلاص بوضوح في سلوكه وفي عبادته وفي جهاده، فمثلاً يذكر تلميذه الشيخ محمد رضا النعماني انه كان يتحين الفرص للصلاة خلفه، إلاّ ان الصدر كان يتأخر أحياناً جالساً في مصلاه مستقبلاً القبلة مطرقاً برأسه متأملاً بخضوع، وربما يستغرق ذلك نصف ساعة، ثم ينهض فجأة لأداء الصلاة، يقول النعماني فسألته ذات يوم عن سبب هذه الظاهرة، فقال: (اني آليت على نفسي منذ الصغر ان لا أصلي إلاّ بحضور قلب وانقطاع، فأضطر في بعض الاحيان الى الانتظار حتى اتمكن من طرد الأفكار التي في ذهني، حتى تحصل لي حالة الصفاء والانقطاع، وعندها أقوم للصلاة)[٢٢٧]. وينقل الشيخ النعماني واقعة اخرى تفصح عن وصوله الى مراتب عالية من مدارج السلوك الى الله تعالى، يذكر فيها انه لما نفد المخزون من الطعام أيام الحجز، واشتدت معاناتهم من آلام الجوع، عمدت عائلة الصدر الى التقاط الخبز اليابس التالف، واعداده كطعام بالاستعانة بالماء المغلي، فكان الصدر حينما يأكل منه يقول: (ان الذ طعام ذقته في حياتي هو هذا، لانه في سبيل الله عز وجل)[٢٢٨].

٢. التواضع

نشأ الصدر في بيئة تضج بالالقاب والعناوين، حتى ان القارئ أحياناً لا يدرك اسم مؤلف الكتاب إلاّ بعد قراءة نصف صفحة من الالقاب (وأطلق لقب علامة وامام وآية الله وحجة الاسلام على كل ذي جبة وعمة، بلا مراعاة النظير حتى اختلط الحابل



بالنابل، وتدنس الطاهر النقي، ورخص العالم التقي) بحسب تعبير الشيخ محمد جواد مغنية[٢٢٩]. غير ان الصدر وضع حداً فاصلاً لهذه الفوضى، وصدرت مؤلفاته بتمامها في طبعتها الاولى التي طبعت باشرافه وعلى غلافها (محمد باقر الصدر) فقط من دون أي لقب أو عنوان يسبق الاسم، كما أوعز لأحد تلامذته الذي كان يتابع ترجمة وطباعة كتابه (الاسس المنطقية للاستقراء) في ايران ان يذكر اسمه (بدون رتوش وجمل انشائية .. ويقتصر على ذلك بدون القاب وانشاءات)[٢٣٠]. وأشار الشيخ النعماني الى ان (السيد حينما أكمل كتابه (الفتاوى الواضحة) وأردنا ارساله الى المطبعة كتبت على الدفتر منها عبارة (تأليف سماحة آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر) فلما رأى ذلك شطب عبارة (سماحة آية الله العظمى) وقال لي: لا حاجة الى ذلك قدمها الى الطبع بهذا الشكل)[٢٣١].

٣. الزهد والإباء

روّض الصدر نفسه على جشوبة العيش وخشونة الحياة، فظل يعيش حتى أيامه الاخيرة في دار صغيرة تعود الى احدى الاسر التي كانت قاطنة في النجف، ورفض بشدة كل العروض التي قدمت له من بعض مريديه بالتبرع بشراء دار. فقد حدثنا تاجر مُحسن من أهالي الكويت انه ذهب بنفسه الى الصدر وقال له: سيدي لي اليك حاجة أرجو أن تقضيها ؟ فأجاب الصدر: تفضل، قال المحسن: لدي أمنية أن اشتري لك داراً من أموالي الخاصة لا من الحقوق الشرعية، فتبسم الصدر ثم قال: اشتر لكن بشرط ان تشتري لكل طالب علوم دينية في النجف لا يملك داراً وأنا أحد هؤلاء، يقول فقلت له: ان هذا الشرط غير مقدور[٢٣٢]. لم يجد معه كل رجاء والتماس في ذلك فلم يستجب لعروض اخرى في هذا المضمار[٢٣٣].

أما في ملبسه فقد كان يكتفي بالمقدار الضروري ولا يسعى لارتداء الملابس الفاخرة، حتى ان بعض محبيه كان يهدي له أرقى أنواع الاقمشة والالبسة، فلايستخدم منها أية قطعة، ويعمد الى اهدائها للطلاب في النجف الاشرف، ممن يصعب عليهم مادياً شراء الملابس الجديدة، وقد ذكر الشيخ النعماني انه دخل معه احدى المرات الحمام فوجد بعض ملابسه الداخلية (الفانيلة) ممزقة، فاقترح عليه ان يبتاع له اخرى جديدة،



فامتنع، وقال: هذه لايراها أحد، وكان يقتصر في طعامه أحياناً على الخبز والماء فقط، بل كان يبعث بالخبز الساخن الجديد لخادمه فيما يأكل هو الخبز البارد[٢٣٤].

٤. أقواله تتجسد بأفعاله

اهتم الصدر بتجسيد أقواله بأفعاله، فلم ينفصل سلوكه عن قناعاته واقواله مثلما ابتلي به بعض الذين ينبغي ان يكونوا في مقام القدوة والاسوة، من هنا حرص على ان يبقى نمط معيشته مماثلاً لعيش الطبقة الفقيرة، فمثلاً كان يمتنع عن شراء الفواكه لعائلته مطلقاً حتى يتمكن جميع الناس من شرائها، وكان يقول: (يجب علي وأنا في هذا الموقع ـ يعني المرجعية ـ ان أكون في مستوى العيش بمستوى الطلبة الاعتيادي)[٢٣٥].

أما الاموال الوفيرة التي تصل اليه كحقوق شرعية، فقد كان يبادر الى انفاقها في مصارفها الشرعية على المحتاجين، وتنبه الى تثقيف ابنائه على ان هذه الاموال ليست ملكاً شخصياً لهم، ولذا يجب ان يبتعدوا عن العبث بها. يقول بهذا الصدد: (اني فهّمت ابنتي مرام ان هذه الأموال الموجودة لدينا ليست ملكاً لنا، فكانت هذه الطفلة البريئة تقول أحياناً: ان لدى والدي الاموال الكثيرة ولكنها ليست له، ذلك لكي لا تتربى على توقع الصرف الكثير في البيت بل تتربى على القناعة وعدم النظر الى هذه الأموال كأملاك شخصية)[٢٣٦]. وعندما تحدث معه الشيخ النعماني في فترة الاحتجاز عن امكانية الفرار والخلاص من سطوة الجلادين أجابه قائلاً: (حتى لو أن السلطة فكّت الحجز فسوف أبقى جليس داري، فليس منطقياً أن أدعو الناس الى مواجهة السلطة حتى لو كلفهم ذلك حياتهم، ثم لا أكون أولهم سبقاً الى الشهادة في الوقت الذي يستشهد فيه الشاب اليافع والشيخ الكبير من أمثال المرحوم السيد قاسم شبر الذي جاوز التسعين من عمره)[٢٣٧].

٥. الايثار والشفقة

كان الصدر يفيض عاطفة وشفقة على من حوله، ويرعاهم رعاية أبوية تختزن طاقة هائلة من الحنان والمودة، فمثلاً لما جرى اعتقاله في ١٧ رجب ١٣٩٩هـ اعتقل معه الشيخ المجاهد طالب السنجري، ولما اندلعت التظاهرة الاحتجاجية العنيفة في ذلك



اليوم في النجف الاشرف، تم الافراج عنه، بيد انه رفض العودة الى النجف من دون الافراج عن رفيقه الشيخ السنجري، لكن مدير الأمن تمّنع أول وهلة لأجل ان يثني الصدر عن ذلك، إلاّ انه عندما لاحظ اصرار الصدر على الافراج عن السنجري اضطر إلى الإفراج عنه، وقد عبر الصدر عن هذه الحادثة قائلاً: (كنت مصمماً على البقاء في مديرية الامن مدى الحياة اذا لم تفرج السلطة عن مرافقي)[٢٣٨].

وبلغت المشاعر الانسانية للصدر ان يعطف على جلاوزة الامن الذين كانوا مكلفين بفرض طوق وحشي على داره، اذ يذكر الشيخ النعماني انه سمعه في أحد أيام الاحتجاز يقول: لا حول ولا قوة إلاّ بالله العلي العظيم، فقال له: (هل حدث شيء ؟ فقال: كلا، بل كنت انظر الى هؤلاء ـ ويقصد قوات الأمن ـ من خلال فتحة في الكسر الصغير في زجاجة النافذة فرأيتهم عطاشى يتصبب العرق من وجوههم في هذا اليوم من أيام الصيف الحار. فقلت: سيدي أليس هؤلاء هم الذين يطوقون منزلكم ويعتقلون المؤمنين الاطهار من محبيكم وأنصاركم، هؤلاء الذين روعوا أطفالكم وحرموهم من أبسط ما يتمتع به الأطفال ممن هم في أعمارهم؟ فقال: ولدي، صحيح ما تقول: ولكن يجب ان نعطف حتى على هؤلاء، ان هؤلاء انما انحرفوا لأنهم لم يعيشوا في بيئة اسلامية صالحة، ولم تتوافر لهم الاجواء المناسبة للتربية الايمانية، وكم من أمثال هؤلاء شملهم الله تعالى بهدايته ورحمته، فصلحوا وأصبحوا من المؤمنين)[٢٣٩].

٦. الصبر والحلم

ما فتئ خصوم الصدر يواصلون كيل التهم والصاق الأكاذيب والافتراءات وافتعال الدعايات والاشاعات ضده منذ عام ١٣٨٠هـ عندما قاد المدعو حسين الصافي حملة دعائية ضد النشاط الاسلامي للصدر، وجاء بعده من شنع بكتاب فلسفتنا واقتصادنا، وراح يحرض الآخرين ضدهما باعتبار ان الصدر أضر بهذا الفكر الأمة، لانه ليس فكراً قرآنياً[٢٤٠].

ثم تفاقمت المواقف المناوئة في النجف لتحرك الصدر، فعبر عنها في رسالة بالغة الدلالة لأحد أصحابه، كتبها في صفر سنة ١٣٨٠هـ ، وجاء فيها: (لقد كان بعدك أنباء وهنبثة وكلام وضجيج وحملات متعددة جندت كلها ضد صاحبك بغية تحطيمه...



ابتدأت الحملات في أوساط الجماعة التوجيهية المشرفة على الاضواء أو بالاحرى لدى بعضهم ومن يدور في فلكهم فأخذوا يتكلمون وينتقدون ثم تضاعفت الحملة واذا بجماعة تنبري من أمثال (حسين الصافي) ـ ولا أدري ما اذا كانت هناك علاقة سببية وارتباط بين الحملتين أو لا ـ تنبري هذه الجماعة ... فتذكر عني وعن جماعة ممن تعرفهم شيئاً كثيراً من التهم من الامور العجيبة). ويكتب أيضاً: (فقد حدثني شخص في الكاظمية انه اجتمع في النجف الاشرف فأخذ يذكر عني له سنخ التهم التي كالها حسين الصافي من دون مناسبة مبررة، وعلى كل حال عسى أن يكون له وجه صحة في عمله ان شاء الله)[٢٤١].

ومن المؤسف ان أساليب محاربة الصدر تنوعت وتعددت جبهاتها، وكان أمضاها وأعنفها تلك السهام التي تنطلق من داخل الحوزة في النجف الاشرف بعد تصديه للمرجعية العامة[٢٤٢]، فقد ذكر الشيخ النعماني (ان أحد العلماء جاء الى بيت السيد، وكان يتكلم بانفعال وعصبية ويحاسب السيد على تصديه للمرجعية وطبعه الفتاوى الواضحة، وقد سجل نتائج تلك المحادثات من خلال رسالة بعث بها الى أحد تلامذته)[٢٤٣].

وبلغت الوقاحة ببعضهم ان يبعث برسالة الى الصدر أيام الاحتجاز مضمونها (اننا نعلم ان الحجز مسرحية دبّرها لك البعثيون، وأنت تمثل دور البطل فيها، والغرض منها اعطاؤك حجماً كبيراً في أوساط الأمة، اننا نعلم انك عميل لامريكا، ولن تنفعك هذه المسرحية)!! فما كان من الصدر إلاّ ان قبض على لحيته ودموعه تسيل، وهو يقول: (لقد شابت هذه من أجل الاسلام، أفأُتهم بالعمالة لأمريكا، وأنا في هذا الموقع؟!)[٢٤٤].

العودة الى الذات

تعرض الفكر الاسلامي الحديث لشيء من الاضطراب في الرؤية ولاسيما ذلك الفكر الذي ظهر في النصف الاول من القرن العشرين، بعد هيمنة روح الانبهار بالتطور العلمي والتقني للغرب، فتمحورت جهود الاسلاميين على تبرير المفاهيم الاسلامية بالاستناد الى النظريات والفرضيات المتداولة في الفكر الغربي، وشاعت وقتئذ نزعة تلفيقية راحت تمزج بين العناصر المحلية والعناصر المستعارة من البيئة الأوربية، غير ان



هذه المرحلة لم تستمر بعد ان بزغ في سماء الفكر الاسلامي مفكرون روّاد أعادوا إلى العقل المسلم أصالته واستلهموا المقومات الذاتية للاسلام المتمثلة بالقرآن الكريم والسنة الشريفة والتراث الاسلامي، ولم ينكفئوا على الذات وانما سعوا للاستضاءة بالقوانين العلمية الحديثة حيثما لزم ذلك، وكان الصدر أحد هؤلاء المفكرين الذين اتسم تفكيرهم بالاصالة والعودة الى الجذور، وتميز انتاجهم باعادة بناء العلوم الاسلامية.

وفي الوقت نفسه تجاوز هذا التفكير السطحية وحالة التبسيط الساذجة التى طفحت في كتابات عديدة للاسلاميين، فتوغل تفكير الصدر بعمق في دراسة مشكلات الأمة واستكناه الأسباب الكامنة وراءها، وراح يقرأ التراث والنصوص المقدسة قراءة معمقة متأنية تغور في مداراتها القصية فتقتنص رؤى جديدة مبتكرة تحاكي متطلبات العصر ومقتضيات الزمان.

وبغية توظيف الفكر في خدمة قضايا الانسان هبط الصدر بالفلسفة من طابعها التجريدي النظري البحت وحاول ان يبرز ارتباطها بالحياة الاجتماعية، وهذا ما نلاحظه بوضوح في كتاب (فلسفتنا) الذي كان أول عمل مهم له نشره سنة١٩٥٩م، فانه مهّد لهذا الكتاب الفلسفي ببحث تحليلي واسع في تفسير المشكلة الاجتماعية، حلل فيه هذه المشكلة وأسبابها وتحدث عن الاجابات والحلول التي ساقها الانسان طوال تاريخه لها واخفاق هذه الحلول ثم انتهى للحديث عن التعليل الصحيح للمشكلة الاجتماعية الذي يقدمه الدين، وبيان حل الاسلام لهذه المشكلة. وهي المرة الاولى في ما نعلم التي يفتتح فيها مؤلف فلسفي اسلامي بحث المسألة الاجتماعية وجعل هذه المسألة مدخلاً للبحث الفلسفي[٢٤٥].

نماذج من إبداع الصدر

تعدد ابداع الصدر بتعدد الحقول التي كتب فيها، ومع ان هذه الحقول امتدت لتشمل غير واحد من المعارف الاسلامية، فان ابداعه تجلى في سائر مؤلفاته، ففي كل واحد منها نلتقي بابتكار يصلح ان يطور كمنهج للبحث في ذلك الموضوع، وان كنا لا نزعم انه جاء بجديد في تمام ما كتب، لانه ليس هناك مبدع أو مفكر يبدأ في كل ميدان ببداية جديدة، وانما المبدع هو الذي يستأنف المشوار الذي تراكمت في مساره



جهود الاخرين، وهو عندما يواصل، فتارة يقدم تفسيراً جديداً لبعض المفاهيم والمقولات الموروثة، واخرى يعيد بناء وترميم بعضها الآخر، وثالثة يتوسل لبيانها وتحليلها ببراهين وأساليب مختلفة، ورابعة يلتقط لمعات واضاءات متناثرة، فينظمها ويؤلف منها منظومة واحدة متماسكة، وخامسة ربما يبتكر طريقة جديدة في التفكير يفضي عبرها الى نتائج مغايرة لما ألفه السلف، والأخيرة أعمق تجليات الابداع، ويمكن القول ان الصدر تحقق ابداعه في سائر هذه المناشط الخمس، غير ان الحديث عن ذلك لا تتسع له هذه الرسالة. مع ان ذلك لا يمنعنا من اشارات محدودة إلى شيء من ذلك عبر نقاط، هي:

أولاً. في علم الكلام

منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر تنادت صيحات في العالم الاسلامي تدعو الى اعادة النظر في علم الكلام، واعادة صياغة علوم العقيدة، وكان السيد جمال الدين الافغاني أول من أطلق تلك الصيحات ثم واكب صداه بعض تلامذته ومن جاء بعدهم، ولعل أوضح صياغة لهذه المسألة هي ما أفصحت عنها كتابات عبد الرحمن الكواكبي[٢٤٦]، فهو وان لم يكن قد تتلمذ مباشرة على السيد جمال الدين، بيد ان دعوة الاخير عبر عنها الكواكبي أفصح تعبير بينما طمسها محمد رشيد رضا. ولم تتبلور صياغة نظرية ناضجة في هذا المضمار إلاّ في مطلع العقد السادس من القرن العشرين على يد العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، ثم تلاه ببضع سنوات الصدر الذي تدشنت على يديه معالم نظرية أخرى لصياغة (علم كلام جديد) مضافاً الى ممارسته تجربة تطبيقية في تشكيل علم الكلام الجديد في مقدمته المبتكرة للفتاوى الواضحة التي عمد فيها الى استبعاد المنهج المتداول في علم الكلام التقليدي في الاستدلال على اصول الدين، لأن ذلك الاستدلال كان مبنياً على منهج بعيد عن الحياة اليومية وما تزخر به من استدلالات كثيرة يسوقها الانسان كل حين لاثبات العديد من الحقائق في سلوكه العام أو في تفكيره العلمي، وسنتحدث عن هذا الموضوع مفصلاً في الفصل اللاحق من هذه الرسالة.



ثانياً. التفسير

ظل المنهج التجزيئي هو المنهج السائد لدى المفسرين منذ ولادة هذا الفن في القرن الأول الهجري، غير أن التطور الجديد في بنية المجتمع والدولة أضحى يتطلب إرساء أُسس منهج جديد في التفسير يستجيب للمستجدات الفكرية والحياتية، ويتجاوز الرؤية المشتتة للحقائق القرآنية، ويعيد نظمها في اطار نظرية موحدة، لأن الفهم التجزيئي للآيات كان (يقف دائماً عند حدود فهم هذا الجزء أو ذاك من النص القرآني ولا يتجاوز ذلك غالباً، وحصيلة تفسير تجزيئي للقرآن تساوي على أفضل تقدير مجموعة مدلولات القرآن الكريم ملحوظة بنظرة تجزيئية أيضاً، أي انه سوف نحصل على عدد كبير من المعارف والمدلولات القرآنية، ولكن في حالة تناثر وتراكم عددي دون ان نكتشف أوجه الارتباط، دون أن نكتشف التركيب العضوي لهذه المجاميع من الافكار، دون أن نحدد في نهاية المطاف نظرية قرآنية لكل مجال من مجالات الحياة)[٢٤٧].

ولو أردنا ان نؤرخ لحظة ولادة هذا اللون من التفسير، فسنجد ان المرحوم الدكتور محمد عبد الله درّاز هو صاحب المحاولة التطبيقية الاولى اذ اختار لاطروحة الدكتوراه التي قدمها بالفرنسية من باريس دراسة النظرية الاخلاقية في القرآن مقارنة بالنظريات الاوربية، واصطلح على المنهج الذي اتبعه في تدوين هذه الاطروحة (النظام المنطقي) وهو ما يوازي مصطلح (التفسير الموضوعي) عند الصدر.

لكن انجاز الصدر برز في صياغة نظرية ذات اطار منهجي محدد لهذا اللون من التفسير، ثم ممارسة تطبيقات أنموذجية لها بعد الفراغ من بنائها، وبوسعنا القول انها المرة الاولى التي تتشكل فيها أُسس وملامح واضحة لهذه الطريقة في التفسير، تبتعد فيها عن الفوضى المنهجية التي تخبط فيها كل من يجمع بضعة آيات ثم يجمع تفسيرها تجميعاً كمياً فيصطلح على محاولته خطأ (التفسير الموضوعي).

فقد انتقل الصدر بتفسير القرآن من التفسير التجزيئي إلى التفسير الموضوعي التوحيدي، الذي يوحّد بين التجربة البشرية والقرآن، ويصوغ المركب النظري القرآني حيال متطلبات الحياة المتنوعة. وهو ما لم نعثر عليه في جُلّ المحاولات التي جاءت بعد مشروع الصدر أو سبقته بقليل وأسمت نفسها تفسيراً موضوعياً؛ لأنها لم تتعرف على مقومات هذا النوع من التفسير، فانزلقت تجاربها إلى نتائج لا تطابق ما ترمي إليه نظرية التفسير الموضوعي.



مع أن الصدر أكد بوضوح أن هذا النوع من التفسير يتقوم بركنين، هما:

أ- الصعود من الواقع إلى النص، البداية بالواقع وليس بالنص، أي دراسة مشكلات الواقع، أسئلة الواقع، متغيراته، ظواهره، أشكاله، ومن هنا يكون اصطلاح الموضوعية (بمعنى انه يبدأ من الموضوع، من الواقع الخارجي، من الشيء الخارجي، ويعود إلى القرآن الكريم، فهو يبدأ من الموضوع الخارجي وينتهي إلى القرآن الكريم)[٢٤٨].

اما تلك المحاولات فإنها تبدأ بالنص وتنتهي بالنص، فهي تجول في فضاء النص ولم تستشرف الواقع، أو تتصل بالحياة، وتعاين التجربة البشرية، لتطل على مستجداتها.

ب- أن التفسير الموضوعي يهدف إلى صياغة المركب النظري القرآني، بينما تلك الأعمال لم تتجاوز مرحلة بلورة مفهوم قرآني حيال مسألة معينة، ومن المعلوم ان استنباط المفهوم غير صياغة النظرية، فإن تحديد المفهوم القرآني ليس إلاّ مرتبة من مراتب التفسير التجزيئي؛ لأنه نحو من الجمع والتأليف للمدلولات التفصيلية لمجموعة الآيات المشتركة في مضمون واحد (بينما التفسير الموضوعي يطمح إلى أكثر من ذلك، يتطلع إلى ما هو أوسع من ذلك، يحاول أن يستحصل أوجه الارتباط بين هذه المدلولات التفصيلية، يحاول أن يصل إلى مركب نظري قرآني، وهذا المركب النظري القرآني يحتل في إطاره كلّ واحد من تلك المدلولات التفصيلية موقعه المناسب، وهذا ما نسميه بلغة اليوم بالنظرية)[٢٤٩].

ثالثاً. أصول الفقه

أصول الفقه من العلوم التي ابتكرها المسلمون، ولم يحاكوا بها العلوم في حضارات اخرى، وكأي فن بدأ هذا العلم بداية بسيطة ثم مافتئ ان نما وتطور واستطال افقياً ورأسياً، وأدى اقفال باب الاجتهاد عند المذاهب الاربعة الى توقف تطور هذا العلم، بينما واصل مساره التكاملي في الحواضر العلمية لمدرسة أهل البيت، خاصة منذ القرن الثالث عشر الهجري أي منذ عصر الشيخ الانصاري الذي اعتبره الصدر (رائداً لأرقى مرحلة من مراحل العصر الثالث ـ وهو عصر الكمال العلمي - وهي المرحلة التي يتمثل فيها الفكر العلمي منذ أكثر من مئة سنة حتى اليوم)[٢٥٠]، وبعد الشيخ



الانصاري واصل مساره تلامذته الذين تميّز منهم الشيخ الاخوند الخراساني والميرزا محمد حسن الشيرازي، ثم جاء بعد الخراساني تلامذته الثلاثة، وهم الشيخ محمد حسين الاصفهاني والشيخ محمد حسين النائيني والشيخ آقا ضياء العراقي، الذين برعوا في أصول الفقه وأسهم كل واحد منهم بآراء ونظريات مهمة فيه. وكان الصدر تلميذاً للسيد الخوئي الذي كان هو تلميذا لهؤلاء الاعلام الثلاثة، فبدأ باستيعاب تراث أسلافه، ثم انتقل الى مرحلة المراجعة والتقويم لهذا التراث، والتي قادته إلى الابتكار، وفي ما يلي تعداد عاجل لبعض عناوين ابداعاته:

أ ـ نظريته في تفسير الأحكام الظاهرية

لقد صاغ الصدر نظرية بديلة في تفسير حقيقة الأحكام الظاهرية، فأوضح بأنها (خطابات تعين الاهم من الملاكات والمبادئ الواقعية حين يتطلب كل نوع منها الحفاظ عليه بنحو ينافي ما يضمن به الحفاظ على النوع الآخر)[٢٥١].

هذه النظرية وقد وظف في حل غير واحدة من الاشكالات، والتي من ابرزها كيفية الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، على اساس بيان نوع آخر من التزاحم، وهو (التزاحم الحفظ) في مقام حفظ ملاكات الاحكام الواقعية في صورة شك المكلف.

ب ـ نظريته في سيرة المتشرعة وسيرة العقلاء

كان المشهور من الاصوليين يبحث سيرة المتشرعة والعقلاء استطراداً في سياق مباحث اخرى من دون ان يكتشف أسسها وحدودها[٢٥٢]، بينما أفرد الصدر السيرة في مبحث مستقل، وحاول ان يبلور نظرية محددة المعالم في كيفية كشف السيرة عن الحكم الشرعي. وسيكون لهذه النظرية دور مهم في عملية الاستنباط الفقهي لو استأنفت الدراسات الأصولية تطوير مباحث السيرة، والتوكؤ عليها في اكتشاف الأحكام الشرعية.

ج ـ نظرية التعويض

وهي نظرية تتصل بالبحث الرجالي، غير انه بحثها في علم الاصول في مبحث حجية خبر الواحد، وتعني هذه النظرية امكانية تعويض المقطع الضعيف من السند ـ في بعض الحالات ـ بمقطع آخر، وبحسب تعريف الصدر (هي فرض التصرف في السند اما باعتبار المقطع الاول بما فيه من نقطة الضعف، أو باعتبار المقطع الثاني بما فيه من نقطة الضعف، أو باعتبار تمام السند واستبداله بسند آخر)[٢٥٣].



د ـ نظرية (حق الطاعة)

وهي النظرية التي تحدد الموقف العملي الأولي للمكلف، في مقابل نظرية (قبح العقاب بلا بيان) التي تبناها مشهور الاصوليين وذلك على اساس ما انتهى اليه في مبحث (حجية القطع) وكيف ان هذه الحجية ترتبط اثباتاً ونفياً بمولوية المولى وليس بذات القطع بما هو قطع[٢٥٤].

هـ ـ نظرية القرن الأكيد في الوضع

وهي النظرية التي فسّر فيها العلاقة الوضعية بين الالفاظ والمعاني وكيفية دلالة اللفظ على المعنى باعتبار (ان الوضع قرن مخصوص بين تصور اللفظ وتصور المعنى بنحو أكيد، لكي يستتبع حالة اثارة أحدهما للآخر في الذهن)[٢٥٥].

و ـ ابطال حكومة الاصول بعضها على بعض

حينما تكون الأصول العملية متوافقة في النتيجة كحكومة استصحاب الطهارة على قاعدة الطهارة[٢٥٦].

ز ـ امكان ورود الترخيص في جميع أطراف العلم الاجمالي

مضافاً الى تحقيقات أخرى في مورد العلم الاجمالي، مثل عدم جريان أصالة الطهارة في ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة[٢٥٧] .

بقي ان نشير الى ان البحث الفقهي وطئ أرضاً بكراً على يد الصدر حينما تحركت عملية الاستدلال لديه نحو فقه النظرية فارتقت عملية الاستنباط نحو ذرا لم تدركها من قبل من لدن الفقهاء السابقين، وهذا ما نراه في الجزء الثاني من كتاب (اقتصادنا)الذي صاغ فيه نظرية الاسلام في الاقتصاد ، و(البنك اللاربوي في الاسلام) الذي بلور فيه نظرية الاسلام في المعاملات المصرفية.

رابعا . فقه النظرية

استطاع الصدر أن ينتقل بالفقه من فقه الفرد إلى فقه المجتمع والدولة، بعد أن حدد الاطار العام لكلّ واحد من هذين الاتجاهين في التفكير الفقهي، وحثّ على تنمية وترسيخ المنحى الموضوعي في الفقه، وأوضح ان انكماش الفقه من الناحية الموضوعية نجم عنه (تسرّب الفردية إلى نظرة الفقيه نحو الشريعة نفسها ، فإن الفقيه بسبب ترسخ



الجانب الفردي من تطبيق النظرية الاسلامية للحياة في ذهنه، واعتياده أن ينظر إلى الفرد ومشاكله، عكس موقفه هذا على نظرته إلى الشريعة، فاتخذت طابعاً فردياً، وأصبح ينظر إلى الشريعة في نطاق الفرد، وكأن الشريعة ذاتها كانت تعمل في حدود الهدف المنكمش الذي يعمل له الفقيه فحسب، وهو الجانب الفردي من تطبيق النظرية الاسلامية للحياة). وكان من آثار (ترسخ النظرة الفردية قيام اتجاه عام في الذهنية الفقهية يحاول دائماً حلّ مشكلة الفرد المسلم عن طريق تبرير الواقع وتطبيق الشريعة عليه بشكل من الأشكال... وقد امتد أثر الانكماش وترسخ النظرة الفردية للشريعة إلى طريقة فهم النص الشرعي أيضاً، فمن ناحية أُهملت في فهم النصوص شخصية النبي أو الامام كحاكم ورئيس للدولة، فإذا ورد نهي عن النبي مثلاً كنهيه أهل المدينة عن منع فضل الماء، فهو إما نهي تحريم أو نهي كراهة عندهم، مع أنه قد لا يكون هذا ولا ذاك بل قد يصدر النهي من النبي بوصفه رئيساً للدولة، فلا يُستفاد منه الحكم الشرعي العام. ومن ناحية أخرى لم تُعالَج النصوص بروح التطبيق على الواقع واتخاذ قاعدة منه، و لهذا سوغ الكثير لأنفسهم أن يجزئوا الموضوع الواحد ويلتزموا بأحكام مختلفة له) [٢٥٨].

يضاف إلى ذلك ان هيمنة النزعة الفردية على التفكير الفقهي حجب عقل الفقيه عن التفكيك بين الخطابات الشرعية الموجهة إلى الأمة من حيث هي أمة مسلمة، والخطابات الموجهة إلى الأفراد، فالتبس الموقف وأضحى تشريع الأمة تشريعاً للفرد، وأفضت هذه الرؤية إلى تكييف بعض الاحكام بما لا يجسد روح الشريعة.

من هنا ألحّ الصدر على إعادة بناء الفقه أفقياً وعمودياً، كيما يتخطى الأفق المسدود، ويجري إغناؤه وتطويره بمواكبة تطور التجربة البشرية وامتدادها، فإن الواقع الذي احتضن الفقه وقتئذ هو (ذاك الواقع الساكن المحدود الذي كان يعيشه الشيخ الطوسي، أو الذي كان يعيشه المحقق الحلي، ذاك الواقع كان يفي بحاجات عصر الشيخ الطوسي، كان يفي بحاجات عصر المحقق الحلي. لكن كم من باب وباب من أبواب الحياة فُتحت بالتدريج، لابد من عرض هذه الأبواب على الشريعة إذا أردنا أن يستمر الاتجاه الموضوعي في البحث الفقهي، لابد أن نمدده أُفقياً على مستوى ما استجد من أبواب الحياة) [٢٥٩].



إذن من الناحية الأفقية يجب أن يتسع الفقه لاستيعاب معطيات الواقع المتجددة، أما من الناحية العمودية فأيضاً (لابد من أن يتوغل هذا الاتجاه الموضوعي في الفقه، لابد أن يتوغل، لابد أن ينفذ عمودياً، لابد أن يصل إلى النظريات الأساسية، لابد أن لا يُكتفى بالبناءات العلوية وبالتشريعات التفصيلية، لابد أن ينفذ من خلال هذه البناءات العلوية إلى النظريات الأساسية التي تمثل وجهة نظر الإسلام؛ لأننا نعلم أن كلّ مجموعة من التشريعات في كلّ باب من أبواب الحياة ترتبط بنظريات أساسية)[٢٦٠]. بيد أن بعضهم قد ينظر إلى هذا النوع من البحث الفقهي على أنه خارج عن وظيفة الفقه؛ لأن اكتشاف القواعد النظرية لأحكام الإسلام في مجال العلاقات الاجتماعية والاقتصادية ليس من مهمات الفقيه، الذي تنحصر مهمته في استنباط الأحكام الشرعية التفصيلية من مداركها المقررة. يجيب الصدر على ذلك مؤكداً أن التوغل في استكشاف النظريات الأساسية (لا ينبغي أن يُنظر إلى ذلك بوصفه عملاً منفصلاً عن الفقه، بوصفه ترفاً، بوصفه نوع تفنن، بوصفه نوع أدب، ليس كذلك، بل هذا ضرورة من ضرورات الفقه، لابد من النفاذ، لابد من التوغل عمودياً أيضاً إلى تلك النظريات، ومحاولة اكتشافها بقدر الطاقة البشرية)[٢٦١].

في هذا الضوء انبثق مشروع الصدر بتأصيل النظرية الفقهية في غير واحد من حقول فقه المجتمع والدولة المهمة، كما نجد ذلك في (الجزء الثاني من اقتصادنا) و(البنك اللاربوي في الإسلام) و(سلسلة الإسلام يقود الحياة)، ولم يقتصر على اكتشاف النظرية الاقتصادية والسياسية، بل تجاوز ذلك إلى اعتماد بعض الأدوات الجديدة في استنطاق نصوص الشريعة، والبحث عن أطر بديلة، ترفد المجتمع بمواقف الشريعة المرنة التي يقتضيها الزمان، وهو ما اصطلح عليه بـ (منطقة الفراغ في التشريع الإسلامي).

وبهذا يكون الصدر أول فقيه من فقهاء مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) يتخطى الفهم الحرفي للنصوص ، وينتقل إلى تقنين المنحى المقاصدي واستجلاء روح الشريعة. فتدشّنت على يديه مرحلة مثلت ولادة جديدة للفقه الذي يستجيب لمتطلبات العصر؛ لأن صياغة النظريات والبُنى التحتية للأحكام، وإضاءة الطريق نحو فهم مقاصدي للنصوص يجسد روح الشريعة، هما الدعامتان اللازمتان لتأسيس منهج فقهي يستوعب مستجدات الحياة[٢٦٢].



لقد استعان الصدر في تحليله لبعض الظواهر بالتوكّؤ على استبطان الحالة النفسية للفقيه، فانتهى بذلك إلى نتائج باهرة لا نلقاها لدى سواه، مثلما نلاحظ في تمهيده لبحث السيرة وتفسيره لسبب ضمور هذا البحث لدى الأصوليين، وعدم إفراده بمورد مستقل في البحث الأصولي، مع أن موارد الاحتياج إلى الاستدلال بالسيرة العقلائية وسيرة المتشرعة في الفقه ليست محدودة[٢٦٣]. وهنا يدلنا الصدر بمهارة على ما يختبئ وراء هذا الموقف الفقهي من حالة نفسية في تحليل معمق دقيق، توكأ فيه على توظيف أدوات غير متداولة في البحث الأصولي.

خامسا ـ الفلسفة والمنطق

يحدد بعض الباحثين عصر النهضة الأوروبية على أساس أنه حقبة من تاريخ أوروبا تمتد من سنة ١٣٠٠م إلى سنة ١٦٠٠ م تقريباً. ومهما يكن تاريخ هذه الحقبة فانها تمثل حلقة الاتصال بين العصر الوسيط والعصور الحديثة، وهو العصر الذي أضحى بوابة لدخول أوربا في عالمها الجديد ومغادرتها نهائياً لاستبداد الكنيسة وتعسفها في مناهضة حرية الفكر. وكانت النهضة كحركة فكرية إحيائية قد بدأت في ايطاليا ثم شعت منها نحو بلدان أوربا الأخرى.

ففي عصر النهضة بدأت حركة مزدوجة تتمثل في العودة إلى التراث اليوناني والتحرر من مفاهيم الفلسفة المدرسية (الاسكولائية)، عبر إحياء ذلك التراث وتحقيقه وقراءته قراءة تبتعد به عن النزعة التأويلية لفلسفة العصر الوسيط. وفي الوقت ذاته بدأت مفاهيم بديلة تظهر، منفصلة عن التراث اليوناني، كما تبلور بالتدريج موقف عقلي يتجاوز أرسطو ومسلماته وبداهاته ومنطقه الذي لبث مئات السنين، من دون مراجعة ومحاكمة وتقويم. ذلك ان اعادة تفسير التراث اليوناني، وازدهار العلوم الطبيعية والرياضية، والتبشير بفلسفة فرنسيس بيكون التي تستند إلى الملاحظة والتجربة، عملت على تنامي الانتقادات الموجهة إلى آراء أرسطو ومقولاته. فمثلاً انتقد لورنزو [١٤٠٧-١٤٥٧م] في ايطاليا فلسفة أرسطو الفاسدة، كذلك كشف بتريز [١٥٢٩-١٥٥٧م] تناقضات تلك الفلسفة، وشدد على ضرورة الاقلاع عن تدريس مصنفات أرسطو، أما كامبانيلا [١٥٦٨-١٦٣٩م] فقد أبان عن نزعة افلاطونية،



وانتقد تصنيف أرسطو للكائنات. وفي فرنسا حاكم راموس [١٥١٥-١٥٧٢م] آراء أرسطو في رسالته (كل ما قاله أرسطو وهم) واسفر بحثه عن بيان تناقضات المنطق الأرسطي بالذات. وجاءت الضربة القاضية لأرسطو على يد الفيلسوف البريطاني فرنسيس بيكون [١٥٦١-١٦٢٦م] الذي وضع الأسس المنطقية للمذهب التجربي، وأشاد مرتكزات الطريقة الاستقرائية، ودعا إلى نبذ الطريقة القياسية الموروثة من أرسطو. وابرز ثغرات المنطق الصوري وهفواته، وأكد ضرورة تبني التجربة، لأنه كان يعتقد ان العلم لابد ان يستند في منهجه إلى معطيات التجربة. حتى ان كتابه (الأورغانون الجديد) أو (العلامات الصادقة لتأويل الطبيعة)، الذي بدأ يعمل فيه منذ سنة ١٦٠٨ م، ثم عدّل فيه [١٢] مرة، ونشره نشرة نهائية سنة ١٦٢٠ م، كان من أهم الأعمال التي أنارت الطريق لاصلاح مناهج العلوم، ودشنت الأصول العقلية للعلم الغربي. بموازاة (الكوجيتو الديكارتي) الذي أبدعه الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت [١٥٦٦-١٦٥٠م]. فان مؤرخي الفكر الأوربي الحديث يعتبرون بيكون و ديكارت، هي نقطة البداية للوعي الغربي والعقلانية الحديثة.

ومنذ ذلك الحين دخلت الفلسفة الغربية مساراً ابتعد كثيراً عن تراث مدرسة اثينا وما تلاها من تأويلات فلسفة العصور الوسطى.

اما في مغرب العالم الاسلامي فقد اضمحل الابداع الفلسفي بعد ابن رشد، حتى حسب بعض المؤرخين ان الفلسفة الاسلامية انطفأت بعد ابن رشد، ولم يتنبهوا إلى ازدهار الدرس الفلسفي في مشرق العالم الاسلامي، والابداع الفلسفي الذي تواصل في مدارس الحكمة في شيراز واصفهان وخراسان وطهران والنجف الأشرف وقم في خاتمة المطاف. اذ بلغ الدرس الفلسفي في ذرة تألقه في اصفهان في القرن الحادي عشر الهجري على يد السيد محمد باقر الميرداماد المتوفى سنة ١٠٤٠ هـ، وتلميذه محمد بن ابراهيم الشيرازي المعروف بصدر المتألهين، المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ بالبصرة في طريقه لحج بيت الله الحرام. وما أنجزته مدرسة اصفهان الفلسفية من مكاسب بالغة الأهمية في تطوير المنحى العقلي في التفكير الاسلامي، عبر ابداع صدر المتألهين في (الحكمة المتعالية) التي تفاعلت فيها عناصر الموروث الفلسفي الاسلامي، بجوار تجليات العرفان وتجارب السالكين.



لقاء فلسفة الشرق والغرب

اتخذت الفلسفة في مشرق العالم الاسلامي لنفسها مساراً خاصاً، ظل يتطور ويتكامل في سياق التراث الاسلامي والبيئة الاسلامية، مثلما اتخذت الفلسفة في أوروبا لنفسها أيضاً مساراً اتجه وجهة أخرى منذ عصر النهضة، وظلت كل منها تتحرك في نسقها الخاص، من دون ان تدري عن الأخرى شيئاً، حتى القرن التاسع عشر الميلادي، عندما تكثف الاتصال بين أوربا والعالم الاسلامي، مع اشتداد حركة الاستعمار الاوروبي الحديث، وازدياد قوافل الرحالة والمبشرين والمستشرقين، وتوطن بعضهم في المدن الاسلامية لسنوات عديدة، واحتكاكهم مع العلماء وأساتذة الفلسفة في حواضر العلم الاسلامية، وتداولهم لأفكار الفلاسفة الأوروبيين الحديثة، واشاعتها بين الدارسين في ديارنا.

ولعل أقدم الآثار الفلسفية الاسلامية الحديثة التي أشارت إلى الفلاسفة الغربيين، كتاب (بدايع الحكم) للحكيم المعروف ملا علي المدرس الزنوزي، الذي فرغ منه سنة ١٣٠٧ هـ ، وطبع في ايران سنة ١٣١٤ هـ . وهو يشتمل على مجموعة أسئلة طرحها بديع الملك ميرزا عماد الدولة على ملا علي الزنوزي، وأشار في السؤال السابع منها إلى أفكار ديكارت، وليبنز، وكانت، وغيرهم من الفلاسفة الغربيين، فأجاب عليه الزنوزي، ببيان هذه الأفكار وصلتها بالمعقول الاسلامي.

وفي الفترة ذاتها تصدى السيد جمال الدين الحسيني الافغاني للاتجاه المادي الحديث الذي تسلل إلى شبه القارة الهندية من الفلسفة الأوروبية، فرد على شبهاته في رسالته الأثيرة (رسالة في الرد على الدهريين). وفي فترة لاحقة اهتم المفكر المسلم محمد اقبال بتوظيف مفاهيم الفيلسوف هويتهد، و برغسون، وكانت، وغيرهم من الفلاسفة والمفكرين الغربيين في كتابه الشهير (تجديد التفكير الديني في الاسلام). وهكذا افاد الشيخ مصطفى عبدالرازق في مصر من الفلسفة الغربية الحديثة، وأفصح عن تياراتها ومساربها في محاضراته في الجامعة المصرية، كما ظهرت محاولات قبل ذلك في الحوزة العلمية في النجف الأشرف لنقد الاتجاهات المادية في الفلسفة الأوروبية، في آثار الشيخ محمد جواد البلاغي والشيخ محمد حسين كاشف الغطاء وغيرهم.



غير ان المنعطف الأهم في دراسة فلسفة الغرب، وتقويم اتجاهاتها الجديدة، ومقارنتها بالميراث الفلسفي الاسلامي، تجلى في آثار العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، ولاسيما عمله المهم (أصول الفلسفة) الذي اغتنى بتعليقات موسعة لتلميذه الشيخ مرتضى المطهري. فقد افتتح العلامة حواراً عقلياً معمقاً مع الاتجاهات الحديثة في فلسفة أوروبا، وبالذات (المادية الديالكتيكية)، لمسيس الحاجة إلى تحليل مرتكزاتها الأساسية ونقدها، بعد تبشير التيار الماركسي بها في العالم الاسلامي، وتثقيف قطاع واسع من النخبة على مقولاتها المناهضة للميتافيزيقيا والايمان بالله تعالى. كما ان الطباطبائي لم يهمل في مقارناته ومحاكماته آراء المشاهير من فلاسفة أوربا في العصر الحديث، بينما هو ماضٍ في تأصيل منظومته الفلسفية، التي تمثلت المنجز الفلسفي الاسلامي، وصاغت آراء الحكماء المسلمين في إطار نظام محدد.

السيرة الفلسفية للصدر

في مطلع العقد الثاني من حياته، ألف الصدر (رسالة في المنطق) وهو لما يتجاوز الحادية عشرة من عمره، أورد فيها مجموعة اعتراضات على المسائل المنطقية[٢٦٤]. وبعد سنوات عدة من التحاقه بالحوزة العلمية في النجف أشار عليه استاذه السيد الخوئي ان يدرس الفلسفة الاسلامية بالشكل المتعارف في الحوزة، وطلب من الشيخ صدرا البادكوبي ان يعقد للصدر حلقة خاصة يدرسه فيها كتاب (الاسفار الاربعة) لصدر الدين الشيرازي، فاستجاب الشيخ البادكوبي، وانعقدت الحلقة واستمرت خمس سنوات[٢٦٥]. ولم تنشأ رغبة استاذه السيد الخوئي هذه من الارتياب في موهبة تلميذه الصدر العقلية المتوهجة، ولا من شكه في قابليته ونبوغه في استيعاب آراء الفلاسفة وفهمها، وانما نشأ ذلك من اهتمام الاستاذ بمكانة تلميذه وحماية موقعه العلمي، لان التقاليد المتعارفة في الحوزة تستهجن تعاطي أي فن والتأليف فيه من دون الانتساب الى استاذ معروف، ولاسيما ان كان ذلك الفن من فنون المعقول[٢٦٦].

اما اسلوب الصدر في دراسة الاسفار، فانه حسب قول الشيخ البادكوبي (اشترط عليّ ان لا يتابعني في التدريس الرتيب لهذا الكتاب، بل طلب مني ان يقرأ عليّ كل يوم صفحات من هذا الكتاب، ويسألني عما اشكل عليه فقبلت، وأنهى دراسته



للكتاب بسرعة على هذا الشكل)[٢٦٧]. والملاحظة الاساسية التي كان يبديها الصدر على اسلوب استاذه البادكوبي هي: ان الشيخ كان يقوم ببيان وتفسير الافكار والآراء الواردة في (الاسفار) من دون ان يمارس تقويمها ونقدها[٢٦٨].

ويبدو ان الاسلوب التحليلي النقدي في دراسة العلوم، الذي يعتمد على (ان قلتَ قلتُ) هو السمة الغالبة بالنسبة للدرس الفلسفي وسائر مناشط الدرس العقلي والشرعي الاخرى في الحوزة، بيد ان هذا الاسلوب اضمحل بالتدريج بالنسبة لدراسة المعقول والفلسفة بالذات، خاصة في العقود الاخيرة في النجف بعد ان هيمنت آراء صدر الدين الشيرازي على تفكير اساتذة الفلسفة وتلامذتهم، فأصبح هؤلاء الاساتذة ليسوا إلاّ معلمين يمارسون المنهج التلقيني في تعليم الفلسفة من دون تقويم ومحاكمة.

وفي منتصف العقد الثالث من عمره اتجه إلى تأليف كتاب (فلسفتنا) الذي واكب فيها مسار الفلسفة الاوربية برحلة نقدية منذ العصر الاغريقي حتى بداية القرن العشرين، ولاسيما اتجاهاتها المادية التي تبلورت في (المادية الجدلية) لكارل ماركس. وشاء الله أن يكون كتاب (فلسفتنا) أشحذ سلاح معرفي تمنطق به الاسلاميون في منازلتهم للتيار الالحادي الذي بات يجتاح البلاد العربية والعراق منها بالذات. من هنا طارت شهرة هذا الكتاب في الآفاق، وظل أهم كتاب ألف باللغة العربية في نقد أسس المادية الجدلية الى اليوم.

وفي العقد الرابع افتتح الصدر حقلاً آخر في البحث العقلي لما اتجه إلى دراسة الاساس المنطقي لتكوين العلم، و (انكب على دراسة البرهان الارسطي، واطلع باستيعاب وعمق على نظريات المنطق الحديث في الاستقراء وأساسه المنطقي (حساب الاحتمال) فأوضح خلال (الاسس المنطقية للاستقراء) تهافت نظرية البرهان الارسطية كما عالج ينبوع أخطاء التفكير الغربي في تفسيره لنظرية الاحتمال، وقدم بالتالي نظرية متكاملة في تفسير حساب الاحتمال، أقام على أساسها بناءً متكاملاً لفهم جديد لنظرية المعرفة البشرية بكامل تفاصيلها، فثار على ارسطو في بيئة تقدس نظرية القياس الارسطية، وهضم قمة الانتاج الغربي واقفاً على نقاط الضعف في تفكير أساتذة المنطق الحديث أمثال راسل وكينز، وأعطى للبشرية طرازاً جديداً من التفكير)[٢٦٩] غيرما كان معروفاً بين المذهبين العقلي والتجريبي، ويمكن القول ان ولادة



هذا المذهب الذي أسماه الصدر بـ (المذهب الذاتي للمعرفة) يعد واحداً من أعظم مكتسبات المعقول الاسلامي في العصر الحديث.

المذهب الذاتي للمعرفة

استطاع الصدر أن ينتقل بمسألة المنهج من منهج القياس الأرسطي إلى منهج الاستقراء القائم على حساب الاحتمالات. بعد اكتشافه مذهباً جديداً في تفسير كيفية نمو المعرفة وتوالدها، غير ما كان معروفاً بين المذهبين التجريبي والعقلي، أسماه بـ(المذهب الذاتي للمعرفة).

ويتفق المذهب الذاتي مع المذهب العقلي في الايمان بوجود قضايا ومعارف يدركها الإنسان بصورة قبلية، مستقلة عن الحس والتجربة، وان هذه القضايا تشكل الأساس للمعرفة البشرية. بينما يختلف هذان المذهبان في تفسير نمو المعرفة، وكيفية نشوء معارف جديدة من المعارف القبلية. فالمذهب العقلي لا يعترف عادة إلاّ بطريقة واحدة لنمو المعرفة، وهي طريقة التوالد الموضوعي، بينما يرى المذهب الذاتي أن في الفكر طريقتين لنمو المعرفة، هما: التوالد الموضوعي، والتوالد الذاتي. وان بالامكان تفسير الجزء الأكبر من معرفتنا على أساس التوالد الذاتي. ويعني التوالد الذاتي (أن بالامكان أن تنشأ معرفة ويولد علم على أساس معرفة أخرى ، دون أي تلازم بين موضوعي المعرفتين، وانما يقوم التوالد على أساس التلازم بين المعرفتين أنفسهما، فبينما كان المبرر لنشوء معرفة من معرفة أخرى في حالات التوالد الموضوعي، هو التلازم بين الجانبين الموضوعيين، نجد في حالات التوالد الذاتي أن المبرر لنشوء معرفة من معرفة أخرى هو التلازم بين الجانبين الذاتيين للمعرفة، وان هذا التلازم ليس تابعاً للتلازم بين الجانبين الموضوعيين) وقد برهن الصدر على (أن العلم الاستقرائي التجريبي - أي العلم بالتعميم القائم على أساس الاستقراء والتجربة - لا يمكن أن يفسر بطريقة التوالد الموضوعي، وأن المحاولة التي قام بها المنطق الأرسطي لإعطاء الاستدلال الاستقرائي شكلاً قياسياً لكي يقوم على أساس التوالد الموضوعي لم تكن ناجحة).
وبذلك اكتشف المذهب الذاتي للمعرفة (إن طريقة التوالد الموضوعي ليست هي الطريقة الوحيدة التي يستعملها العقل في الحصول على معارفه الثانوية، بل يستعمل إلى



جانبها طريقة التوالد الذاتي) [٢٧٠]. و لأجل التوسع في معرفة المذهب الذاتي للمعرفة، وما أنجزه الصدر من صياغة نظرية جديدة للاحتمال تم له على هديها تفسير الدليل الاستقرائي، وما تبلور لديه من اتجاه جديد في تفسير اليقين الاستقرائي والمعرفة البشرية بتمامها، ينبغي مراجعة (الأسس المنطقية للاستقراء).

تجدر الإشارة إلى أن الصدر لم يقف عند مرحلة الاكتشاف، وانما عمم تطبيقات هذا المنهج إلى حقول معرفية شتى ، فتوغل في أصول الفقه في مباحث العلم الاجمالي، والتواتر، والإجماع، والسيرة، وهكذا قام بإعادة بناء علم الكلام في إطار هذا المنهج، فإن المنهج الذي اعتمده لإثبات البارئ تعالى ، هو منهج الدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات، كما سنشير إلى ذلك لاحقاً. وامتد هذا المنهج في أعمال الصدر الأخرى ، فحيثما اقتضى المقام هذا النوع من الاستدلال باشره، فإن تطبيقاته لا تغيب حتى في تحقيق الأسانيد الرجالية لديه.

الفلسفة الغربية في آثار الصدر

تناول محمد باقر الصدر الفلسفة الأوروبية في كتابين من أشهر مؤلفاته، الأول هو (فلسفتنا)، والثاني هو (الأسس المنطقية للاستقراء). ويعتبر كتاب (فلسفتنا) أفضل كتاب نقدي استوعب الفلسفة الغربية بالعرض والتحليل والمناقشة، منذ العصر اليوناني إلى بداية القرن العشرين، بنحو يتسع لرصد تلك الفلسفة بتمام أفرضتها، ويعالج أبرز مفاهيمها ومقولاتها. فبعد التمهيد المفصل الذي بحث فيه الصدر المسألة الاجتماعية والمواقف المتنوعة للنظام الرأسمالي والاشتراكي والشيوعي والاسلامي حيالها، ينتقل إلى بحث (نظرية المعرفة) في فصلين أساسين، مستعرضاً في الفصل الأول (المصدر الأساس للمعرفة) وأشهر النظريات في تفسير منشأ التصورات والادراكات البسيطة، بدءاً بافلاطون [٤٢٧ ـ ٣٢٧ ق. م] ورأيه القائل بأن الادراك انما هو عملية استذكار للمعلومات السابقة التي اتيح للنفس الاتصال بها قبل ان تهبط من عالمها العلوي وتلتحم بالبدن، لأن المعاني لدى النفس ما هي إلاّ ظلال وانعكاسات للحقائق المثالية المجردة عن المادة، وهي حقائق أزلية خالدة في العالم الذي كانت تعيش فيه النفس. لكن الصدر ناقش فكرة قدم النفس ووجودها قبل البدن، ودلل على ان



النفس البشرية توجد مع البدن، بل هي تبدأ مادية متصفة بخصائص المادة وخاضعة لقوانينها ثم تصبح بالحركة والتكامل وجوداً مجرداً عن المادة لا يتصف بصفاتها ولا يخضع لقوانينها، من خلال الحركة الجوهرية التكاملية في المادة. مضافاً إلى ان الادراك ليس اتصالاً بحقائق علوية أزلية مجردة كما توهم افلاطون، وانما هو ادراك للاشياء والحقائق في عالمنا هذا، فالمعاني المحسوسة هي نفسها المعاني العامة التي يدركها العقل بعد تجريدها عن الخصائص المميزة للأفراد والاحتفاظ بالمعنى العام المشترك.

وأردف ذلك بعرض ومحاكمة آراء عدد من كبار فلاسفة أوروبا، أمثال ديكارت وكانت، ممن فسروا التصور تفسيراً عقلياً. ثم آراء جون لوك وجورج باركلي ودافيد هيوم، الذين قالوا بأن الحس هو المصدر الوحيد للادراكات. واخيراً بلور (نظرية الانتزاع) وأوضح موقف الفلاسفة الاسلاميين في بيان مصدر التصورات، وكيف انها تنقسم إلى تصورات أولية تتولد من الاحساس مباشرة، وثانوية تنبثق من الأولية عبر قوانين خاصة بالذهن البشري.

ثم انتقل من الادراك الساذج (التصور) إلى الادراك الذي ينطوي على حكم (التصديق)، وتحدث عن رأي المذهب العقلي في بيان مصدر هذه الادراكات، وتقسيمها إلى بدهية، تضطر النفس إلى التصديق بها من دون دليل، ونظرية لا تذعن النفس بها إلا بعد الاتكاء على الادراكات البدهية المسبقة.

وأفرد الصدر للمذهب التجريبي مساحة أوسع، استعرض فيها ادعاء انصار التجربة، القائل بأن التجربة هي المصدر الوحيد لجميع المعارف البشرية، وانكارهم للمعارف العقلية الضرورية السابقة على التجربة. وأبان ما ينطوي عليه هذا الادعاء من مغالطة، لأن هذه القاعدة نفسها قضية تصديقية، فهل أذعنت النفس بها عبر تجربة قبلية، وهذا يعني إنا لا ندرك في بداية الأمر ان التجربة مقياس منطقي مضمون الصدق، أم ان هذه القاعدة معرفة بدهية مستغنية عن التجربة، مما يعني تسليم انصار هذا المذهب بادراكات سابقة على التجربة.

لقد كشف الصدر تهافت المذهب التجريبي، ودحض حجج جورج باركلي وجون ستيورات مل ودافيد هيوم وغيرهم من دعاته المحدثين. واختتم حديثه بالتفسير الماركسي للمذهب التجريبي، وما يستبطن هذا التفسير من اختلالات، وما يفضي اليه من تناقضات.



واستهل الفصل الثاني بعرض موجز لكنه مكثف لمسار الموقف الفلسفي الاوروبي إزاء قيمة المعرفة البشرية، وامكان كشفها عن الحقيقة، منذ النزعات الارتيابية المبكرة في الفكر الغربي التي اجتاحت التفكير اليوناني في القرن الخامس قبل الميلاد، مروراً بالدعوة إلى الشك المطلق في الحجج العشر لبيرون، إلى ديكارت وجون لوك، وما انتهت اليه الفلسفة الاوروبية من مثالية مسرفة في العصر الحديث، على يد جورج باركلي، الذي قاده المنهج الحسي إلى انكار حقيقة غير الادراك، والعقل (الذات المدركة)، والله تعالى (الحقيقة الخلاقة لاحساساتنا).

وبعد ملاحقة للاتجاهات المثالية الحديثة في الفلسفة والفيزياء والفيزيولوجيا، حاكم الصدر المذاهب النسبية في الفلسفة الأوروبية الحديثة، وهي مذاهب تقول بوجود الحقيقة وامكان بلوغها بالمعرفة البشرية، إلاّ ان هذه المعرفة تظل معرفة نسبية تحكي شيئاً من أبعاد الحقيقة ولا ترينا أبعادها بتمامها، بمعنى ان الحقيقة التي تبدو لنا ليست نقية من الشوائب الذاتية وليست مطلقة، بل هي مزيج من الناحية الموضوعية للشيء المُدرَك، والناحية الذاتية للذهن المُدرِك، فلا يمكن ان تتجرد الحقيقة الموضوعية في التفكير مما يضفيه عليها الذهن وتبدو خالصة من كل اضافة اجنبية.

وخلص إلى ذكر اتجاهين رئيسين في النسبية في أوروبا الحديثة، يتمثل الأول في الاتجاه النسبي لدى الفيلسوف الألماني الشهير عمانوئيل كانت، فيما يتمثل الآخر بالاتجاه النسبي الذاتي الذي تبناه جماعة من الفلاسفة الماديين المحدثين، والذي مهَّدَ في ما بعد للنسبية التطورية التي نادت بها المادية الديالكتيكية.

وبعد ان فرغ الصدر من دراسة نظرية المعرفة، وناقش شتى اتجاهاتها في أوروبا منذ العصر اليوناني إلى مطلع القرن العشرين، تحدث في القسم الثاني من فلسفتنا عن (المفهوم الفلسفي للعالم)، في سياق مختلف عن الاطار الذي انتظمت فيه المباحث الفلسفية في مدونات الفلسفة الاسلامية، التي ظلت تتمحور حول مسألة الوجود، ولم تبحث مسألة المعرفة إلاّ استطراداً في سياق مباحث الوجود، بينما ترسم الصدر منهجاً بديلاً اعطى فيه الأولوية لمباحث المعرفة، واردفها بمباحث الوجود.

في (المفهوم الفلسفي للعالم) تناول بالنقد والتحليل المفهوم المثالي في الفلسفة الأوروبية الذي يفسر العالم تفسيراً تصورياً خالصاً، ويرفض الايمان بواقع موضوعي



للعالم مستقل عن الـ (أنا). كما تناول المفهوم المادي الذي يؤمن بواقع موضوعي للعالم، لكنه يقتصر في هذا الواقع على حدود المادة المحسوسة، ويجعلها السبب العام لجميع ظواهر الوجود والكون بما فيها ظواهر الشعور والادراك. وأوضح ان في المفهوم المادي اتجاهين، أحدهما هو اتجاه المادية الميكانيكية، والآخر هو اتجاه المادية الديالكتيكية.

ثم درس المفهوم الواقعي الالهي الذي لا يقف في الايمان عند حدود المادة المحسوسة، وانما يتخطاها إلى الاعتقاد بسبب أعمق، سبب أبدي ولا نهائي لكل ما ندركه من العالم بكلا مجاليه الغيبي والمادي معاً. وكشف تهافت المنطق المادي وعجزه عن نفي أي شيء خارج دائرة المادة، وشدد على ان الاسلوب الذي تتخذه المدرسة الميتافيزيقية للاستدلال على مفهومها الواقعي الإلهي هو الاسلوب نفسه الذي نثبت به علمياً جميع الحقائق والقوانين العملية.

غير ان عدم معرفة محمد باقر الصدرباللغة اللاتينية او الانجليزية وغيرهما من اللغات الاوروبية كالالمانية والفرنسية، المدونة فيها نصوص الفلسفة الغربية، حرمه من الاطلاع المباشر على تلك النصوص، وظل فهمه للفلسفة الغربية فضلا عن رؤاه النقدية، محكوما بترجمات لايمكن ان تطابق الاصول، خاصة في المدونات الفلسفية شديدة اللبس والتعقيد.

اصلاح الحوزة العلمية

في عام ١٣٢٣ هـ ، أي منذ ما يناهز القرن من الزمان انشأ الشيخ محمد جواد الجزائري اول جمعية للاصلاح العلمي في الحوزة العلمية في النجف الاشرف بمؤازرة ثلة من العلماء الذين ادركوا باكراً ضرورة البدء بمشروع لتحديث الحوزة ووصل دراساتها بالعصر ومشكلاته، واطلقوا عليها (نقابة الاصلاح العلمي).

وتقارن ظهور هذه الجمعية الاصلاحية مع محاولة الشيخ محمد عبده تلميذ السيد جمال الافغاني لاصلاح الدراسات الشرعية في الازهر، ومحاولات اخرى للاصلاح في الحواضر العلمية الاسلامية في شبه القارة الهندية وتونس وبلدان المغرب الاسلامي.

وأرست (نقابة الاصلاح العلمي) أسساً محددة أوضحت فيها أسلوب عملها،



ومنهجها، وأهدافها التي تسعى لتحقيقها، مضافا الى بنيتها الداخلية ومواصفات أعضائها ومسؤولياتهم، في ورقة عمل تشتمل على عشرين بنداً، تشبه الى حد كبير في صياغتها النظام الداخلي للاحزاب والجمعيات السياسية والاجماعية.

وتبنت النقابة صيغة تستند الى الشورى في بناء هيكلها وقيادتها، وشددت على ذلك في اكثر من مادة واعتبرت (اكثرية الآراء) هي المرجع في صورة الاختلاف في الجلسات. وألزمت المنتسبين اليها بكتمان اسرارها، وعدم الافصاح عن أسماء الاعضاء الآخرين(٢٧١). كاجراء احترازي لتفادي الشائعات والتهم وما تفضي اليه من مخاطر أمنية تجتث النقابة في مهدها.

ويبدو ان هذه النقابة ظلت تعمل بخفاء، ولم تعلن نفسها ولم تسجل منجزاتها واعمالها، حتى اختفت.

وفي الفترة نفسها وتحديداً بعد انشاء (نقابة الاصلاح العلمي) بخمسة اعوام اصدر السيد هبة الدين الحسيني الشهرستاني مجلة (العلم) في الحوزة العلمية في النجف الاشرف، وصدرت شهريا بدءاً من ربيع الاول ١٣٢٨ هـ، واستمرت سنتين.

وتؤرخ لحظة ولادة هذه المجلة الى بداية عهد ثقافي جديد أطلت عليه الحوزة العلمية في النجف، فبعد ان لبثت مدة طويلة تكرر الفرضيات الكلاسيكية في علوم الهيئة وغيرها من العلوم الطبيعية، قدمت لها مجلة (العلم) النظريات والقوانين العلمية الحديثة، وعالجت بثقة ثنائية العلم والايمان، وسعت لاكتشاف الأساس المشترك لهما، وتجاوزت اصداء هذه المجلة النجف الاشرف، فأضحت ـ حسب تعبير المؤرخ علي الخاقاني ـ (كالشواظ، تلهب النفوس، وتوقظ الغافلين من ذوي المواهب.. وكان صداها في العالم الاسلامي والعربي يتردد بقوة، كما كانت تصل الى ابعد الحواضر الغربية.. فكان فضل (العلم) ان اتصلت بالعالمين الشرقي والغربي اتصالاً فكرياً وسياسياً، وانبثقت آراء لها حرة جريئة، انعكست اصداؤها على الخارج، مما دعا الى ان تلقب النجف بمدينة الاحرار، وان مما يستفاد منها كأداة صالحة لقلب مبادئ وخلق دول حرة تستند الى الشورى والرأي ونبذ الاستبداد[٢٧٢].

ودعا السيد محسن الأمين في تلك الايام الى اصلاح المدارس الدينية[٢٧٣] طبقاً لما جاء في بحث له نشره بهذا العنوان، وحدد فيه جملة مقتضيات تتطلب استئناف النظر



في الكتب والمقررات الدراسية في الحوزة العلمية، واشار الى شيء من المرتكزات المنهجية لتأليف مقررات جديدة تستجيب لحاجات العصر ومشكلاته.

وبعد مضي سنوات عدة انشأ الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء مدرسة علمية في النجف سنة ١٣٤٩ هـ ، وأراد لها ان تكون منطلقاً للاصلاح في الحوزة، ورسم لها مخططاً للاصلاح في الحوزة، استوعب فيه برنامجها التعليمي وما ترمي اليه، ثم سعى لتجسيد هذا البرنامج في هذه المدرسة، وتم (تأهيلها بكل ما تسمح به ظروف النجف، وظروفه الخاصة، وتبرع لها بمكتبته الكبرى، والتي تشتمل على اندر المخطوطات وانفس الكتب العلمية والادبية.[٢٧٤] فاستقطبت هذه المدرسة الانظار وقتئذ، وطفق بعضهم يصفها بالنهضة، مثلما نرى في مقال الشيخ علي الزين الذي نشره في مجلة العرفان تحت عنوان بوادر الاصلاح في جامعة النجف او نهضة الشيخ كاشف الغطاء)[٢٧٥].

غير ان محصلة الجهود السابقة تبلورت بالتدريج في مشروع أنموذجي طموح للاصلاح اضطلع به ثلة من علماء الدين المستنيرين في الحوزة العلمية في النجف الاشرف، كان من ابرزهم الرائد الشيخ محمد رضا المظفر، وهذا المشروع اطلقوا عليه (منتدى النشر) بغية اخفاء غاياته التحديثية عن العقول التي كانت تجهز على أية محاولة للتجديد فتجتثها في مهدها.

يؤرخ الشيخ المظفر في مذكراته للارهاصات الاولى لمنتدى النشر قائلاً: (تألفت ابتداء من ١٣٤٣ هجرية أي قبل ١٦ عاماً ـ ويقصد من تاريخ تدوين مذكراته ـ عدة جماعات عدة، اشبه بجمعيات سرية او مجالس تمهيدية للتفكير في طريق الاصلاح واكتساب الشعور العام، واتذكر جيدا اني اشتركت في احدها، وكنت كاتبها، واعضاؤها كلهم من الشباب الديني ذلك اليوم، وجماعات اخرى هناك منها التي اتصلنا بها، وهم اكبر منا طبقة اشترك اكثرهم بعد ذلك في (منتدى النشر) ومحورها الثلاثة المعروفون بالصفوة او اضلاع المثلث المتساوي الأضلاع: (الشيخ محمد جواد الحجامي والشيخ محمد حسين المظفر والسيد علي بحر العلوم). ولا ازال احتفظ بمحاضر جلسات جماعتي الاولى تلك، وبمذكراتي الخاصة عنها وعن غيرها. وهي على بساطتها تمثل لي مقدار التكتم والخوف الذي كان يساورنا، وكان عملنا وتفكيرنا



مقتصراً على تفقد المفكرين من اصحابنا الذين يحسون بالداء مثلنا. وبالرغم من مواصلة الجلسات والتفكير طوال عام واحد، لم نستطع ان نخرج صوتنا من غرفنا الا بعض الشيء، ولم نستطع ان نضم الينا اكثر من عشرة اعضاء فرّق الزمن بين اكثرهم في بلاد نائية وقريبة).[٢٧٦]

ويواصل حديثه عن الادوار التي تكاملت عبرها افكار هذا المشروع حتى استوى على عوده، وظهر في مؤسسة تعليمية عالية عام ١٣٥٢ هـ ، والتي عُرفت في ما بعد بكلية الفقه، ويصف المظفر ما صاحب ولادتها بأنها (هزت النوادي النجفية هزة عنيفة، اشترك فيها الكبير والصغير والعالم والجاهل، وقد بلغ الموقعون على ورقة شروط العمل المائتين، وهم رجال العلم بالنجف واهل الكلمة فيه. ولكن يظهر أن هذه الكثرة في ابتداء العمل وقبل انتظامه مما ساعد على توقف الحركة، فلم تصمد امام العاصفة الهوجاء. وقد اعطتنا التجارب ان الاعمال الكبيرة يجب لأجل نجاحها ان تقوم بها جماعة محدودة تدير دفة العمل بتعاضد وتكاتف وتضحية على عكس ما هو مشهور، لان الشعور بالمسؤولية يقوى في الفرد اذا قلت الجماعة، وهكذا كلما كثرت الجماعة ضعف الشعور بالمسؤولية، وهذه نظرية اجتماعية نستطيع ان نلخصها بقولنا: ان عدد الجماعة يتناسب تناسباً عكسياً مع الشعور بالمسؤولية في الفرد[٢٧٧].

وكان مشروع (منتدى النشر) ومؤسساته واعماله من اعظم مشاريع الاصلاح في الحوزة العلمية في النجف اثراً، وارسخها بناءً وأطولها عمراً، فقد لبث اكثر من نصف قرن، وتخرج في مدارسه وكليته (كلية الفقه) عدد كبير من العلماء والخطباء والكتاب والمثقفين، ممن اسهموا في اشاعة نمط جديد من الافكار والمفاهيم دشنت عهداً جديداً في الفكر الاسلامي وحركته التكاملية.

مشروع الصدر لاصلاح الحوزة

بالرغم من قصر عمر الصدر، فقد اختطفته يد الغدر وهو لما يبلغ الخمسين عاماً، الاّ ان عمره اتسع لمنجزات لا يمكن ان يستوعبها الزمن العادي في اعمار معظم الناس. وهذا الفارق يبدو جلياً في حياة العظماء كافة، لأن الزمن في حياة العظماء يكتسب طابعاً مغايراً، فيمتد ليستوعب الاعمال الكبيرة في فترات ضئيلة. وهذا ما نلاحظه



بوضوح في عطاء الصدر، فقد اتسمت اعماله بأسرها، سواء انتاجه الفكري او عطاؤه العلمي، أو مشاريعه السياسية والاجتماعية، بسمات نوعية متميزة، تجاوزت بسببها فضائلها المحدودة، وأمست تمثل معالم ومنارات تهتدي بها الافكار والخطوات والمشاريع التالية لها.

ولا تهدف هذه اللمحة السريعة لبيان اثر فكر الصدر في الفكر الاسلامي المعاصر، ولا مرجعية رؤاه السياسية في صياغة الدستور الاسلامي، ولا ما أرسته مقولاته ونظرياته من أسس منهجية لغير واحد من العلوم الاسلامية، كعلم الاقتصاد، والتفسير الموضوعي... وانما نهدف هنا الى اشارة سريعة لجهوده في اصلاح الحوزة خاصة، والتي لا تقتصر على تحديث الكتب المقررة، بل امتدت لتشمل اعادة بناء هيكل المرجعية وتقنين عملها، وفي ما يلي لمحة عن ذلك:

أولاً: اطروحة لتقنين عمل المرجعية

تحتل المرجعية قمة الهرم لدى الشيعة الامامية، وهي مؤسسة علمية سياسية اجتماعية عريقة، يمثل ماضيها وحاضرها صورة مشرقة محترمة ومقدسة في وعي الشيعة، وتمتلك سلطة روحية عميقة متجذرة في الوجدان الشعبي.

غير أن عمل المرجعية لم يتطور الى مؤسسة منظمة، وبقي جهاز المرجع يرتبط به فترة حياته، فاذا توفي تفكك هذا الجهاز، واندثرت بالتدريج المؤسسات التي تشكلت في ظل المرجع، وبدأت عملية تكوين جهاز جديد ومؤسسات بديلة للمرجع الخلف. وهكذا ظلت هذه العملية تتكرر مع وفاة كل مرجع.

فأدرك الصدر ما ينجم عن ذلك من تبعثر الجهود، وهدر الامكانات، وعدم الافادة من التجارب الماضية، والعودة في كل مرة ومع كل مرجعية جديدة الى النقطة التي بدأت منها المرجعية الماضية، فبادر الى صياغة اطروحة لتقنين عمل المرجعية، وتحديد وظائفها، وبيان اهدافها، ورسم اساليب عملها، والارتقاء بها من حالة فردية الى مؤسسة منظمة لا تنهار بوفاة المرجع، واصطلح عليها (المرجعية الصالحة) او (المرجعية الموضوعية).

وراح يعمل على تثقيف تلامذته اولاً على هذه الاطروحة، فأمضى أسابيع عدة، ثم طلب من تلميذه السيد كاظم الحائري ان يدون تمام الافكار التي طرحها، وبعد ان دون السيد الحائري مستخلصاً وافياً لها، اخذها منه واعاد صياغتها بقلمه الشريف[٢٧٨]



وسعى لغرس بذرة اطروحته هذه في مرجعيته الناشئة في الحوزة العلمية في النجف الاشرف، لكن يد الغدر عاجلته، ولما يفرغ من تجسيد نظريته في تجربة رائدة للمرجعية المؤسسة.

ثانياً: تحديث النظام التعليمي في الحوزة

في تحليل عميق للجمود على الاساليب القديمة ورفض أية محاولة للتغيير، يرجع الصدر ذلك الى تأثر الدارس بالمقولات التي يدرسها، وتوجيهها لطريقة تفكيره، فيأخذ الاستصحاب كمثال، ويؤكد ان (الاستصحاب الذي قرأناه في علم الاصول، طبقناه على اساليب العمل، وطبقناه على حياتنا، فكنا نتجه دائما الى ما كان، ولا نفكر ابداً في انه هل بالامكان ان يكون افضل مما كان؟.

ويخلص الى ان السبيل لتطوير الكتب الدراسية وتجديد اساليب العمل، يكمن في (ان نتحرر من النزعة الاستصحابية، من نزعة التمسك بالماضي، بما كان حرفياً بالنسبة الى كل اساليب العمل، هذه النزعةالتي تبلغ القمة عند بعضنا حتى إن كتاباً دراسياً مثلاً - أمثل بأبسط الأمثلة - اذا أريد تغييره الى كتاب دراسي آخر افضل منه، حينئذ تقف هذه النزعة الاستصحابية في مقابل ذلك. اذا أريد تغيير كتاب بكتاب آخر في مجال التدريس، وهذا أضأل مظاهر التغيير، حينئذ يقال: لا ليس الأمر هكذا، لابد من الوقوف، لابد من الثبات والاستمرار على الكتاب نفسه الذي كان يدرس فيه الشيخ الانصاري او المحقق القمي رضوان الله عليهما)[٢٧٩].

ويردف الصدر ذلك بتشخيص الآثار التعطيلية لهذه النزعة على تفكير الدارس وسلوكه، وبالتالي غيابه عن العصر، وعودته الى الماضي، وتمسكه بكل ما ينتمي اليه من ادوات واساليب وملابسات، ومشاكل، يقول الصدر: (النزعة الاستصحابية التي تجعلنا دائماً نعيش مع أمة قد مضى وقتها، مع أمة قد ماتت وانتهت بظروفها وملابساتها، لاننا نعيش بأساليب كانت منسجمة مع أمة لم يبق منها أحد، وقد انتهت وحدثت أمة اخرى ذات افكار اخرى، ذات اتجاهات اخرى، ذات ظروف وملابسات اخرى، فحينئذ من الطبيعي ان لا نوفّق في العمل، لأننا نعيش مع أمة ماتت، والأمة الحية لا نتعامل معها، فمهما يكن لنا من تأثير سوف يكون هذا التأثير سلبياً، لأن موضوع العمل غير موجود في الخارج، موضوع العمل ميت، وما هو الموجود في الخارج لا نتعامل معه)[٢٨٠].



لقد تنوعت جهود الصدر في تحديث النظام التعليمي في الحوزة العلمية، فشملت اعادة تدوين الكتب الدراسية، واحياء دراسة القرآن الكريم، واستيعاب علوم اخرى غير الفقه والاصول في الحوزة، وفي ما يلي اشارات موجزة لذلك:

أ ـ إعادة تدوين الكتب الدراسية

لم تقتصر عملية اعادة تدوين العلوم المتعارفة في الدراسات الاسلامية في الحوزة على صياغتها مجدداً ببيان آخر، وتنظيم مباحثها على وفق تسلسل مختلف عن سياقها التقليدي، بل تجاوز ذلك الصدر الى اعادة بناء العلوم ذاتها، وتحديث مرتكزاتها، واستئناف النظر في مناهج بحثها ومسائلها، ومقولاتها، ونتائجها. وهذا ما يتجلى بوضوح في محاولته لتدوين (منطق الاستقراء) الذي تجاوز فيه المنطق الارسطي المتوارث، ودشن منهجاً جديداً استند فيه الى حساب الاحتمالات، وانتهى الى اكتشاف أسس جديدة لم يعرفها ذلك المنطق من قبل. لكن الكتاب الذي اثمرته جهوده في هذا المضمار (الاسس المنطقية للاستقراء) لما يزل بعيداً عن حلقات الدرس المنطقي في الحوزة العلمية، بالرغم من مضي ما يربو على ربع قرن على تأليفه.

أما محاولته في تدوين منهج جديد لدراسة اصول الفقه في الحوزة، والتي وضعها في حلقات ثلاث متدرجة تحت عنوان (دروس في علم الاصول)، فقد لاقت قبولاً لدى قطاع واسع من الدارسين في الحوزة، ولعل ذلك يعود الى تطابق بيانها ـ خاصة في الحلقتين الثانية والثالثة ـ مع البيان المتداول في التراث الاصولي، وعدم افصاحها عن اعادة بناء العلم، وان انتهجت منهجاً مختلفاً في تصنيف مباحث اصول الفقه وترتيب مسائله.

وكان الصدر يضع لبنات منهج جديد في سائر العلوم الاسلامية التي ألف فيها ودرّسها في الحوزة. ففي الفقه انتقلت عملية الاستنباط على يديه الى مرحلة جديدة لم تعرفها من قبل، اذ انتقل بالفقه الى المرحلة النظرية فقدم صياغة وافية للمذهب الاقتصادي في الاسلام، واستطاع الصدر ان يتغلب على مشكلة منهجية ارتهنت عملية الاستنباط فأعاقتها عن التنظير في حقل النظم الاسلامية، بعد ان تبنى المنهج الموضوعي النظري، وهو المنهج الذي ينظر الى الاسلام ككل مترابط متسق متوازن، وعمم استخدامه خارج اطار البحث الفقهي، فكانت اعماله في الدراسات القرآنية



ومحاضراته في سيرة الرسول (ص) وأهل البيت (عليهم السلام)، مرآة ناصعة تتجسد فيها خطوات المنهج الموضوعي. ويبدو انه كان يستشرف مستقبل الاسلام في هذا العصر، فيبصر ما يلوح في الأفق البعيد من تحديات معرفية معقدة، واشكاليات فكرية متنوعة، تثيرها مستجدات الحياة مع توالي الايام، وتراكم المشكلات في حياة المجتمعات المعاصرة. وكان يشخص بدقة عدم قدرة المنهج التجزيئي في الدراسات الاسلامية في الوفاء بالمتطلبات الراهنة للحياة الاسلامية.

ب ـ احياء الدراسات القرآنية في الحوزة العلمية

تعطلت الدراسات القرآنية في الحوزة العلمية في النجف الاشرف منذ عشرات السنين، وانحصر اهتمام الدارسين بالعلوم الاسلامية الاخرى بمرور الزمن، وانتهى في الحقبة الأخيرة في دائرة الفقه والاصول خاصة، وامست الحوزة العلمية بمثابة كلية للفقه بعد ان كانت جامعة للعلوم الاسلامية بأسرها حسب تعبير المطهري.

الاّ ان الصدر ادرك هذا الخلل وآثاره في مسار الفكر الاسلامي، فخصص يومين من كل اسبوع للدراسات القرآنية، اذ كان يوقف درسه المعتاد في الفقه ويلقي محاضرات في بيان المنهج الموضوعي التوحيدي للتفسير القرآني، واهميته القصوى في العصر الراهن، وقصور المنهج التجزيئي، واستنفاذه لغوياً لمداليل النص القرآني، ثم تلاها بأنموذج تطبيقي للمنهج التوحيدي، وهو اكتشاف النظرية القرآنية في سنن التاريخ وعناصر المجتمع.

وتعد محاولة الصدر هذه من اخصب محاولات احياء الدراسات القرآنية في اروقة الحوزة العلمية واعمقها واعمها نفعاً، لأنها لم تتوقف عند الاسلوب التجزيئي التقليدي في تفسير القرآن، وانما تخطته لارساء معالم منهج جديد، ينتقل معه التفسير والدراسات القرآنية برمتها الى آفاق جديدة.

ج ـ تعميم الدراسات الحوزوية للعلوم الاسلامية المهجورة

لم يتوقف مشروع الصدر في استيعاب العلوم الاسلامية الاخرى في الدراسات الحوزوية عند الدراسات القرآنية فقط، بل تجاوزها ليضم غير واحدة من العلوم الاخرى التي هُجرت منذ زمن طويل، بعد ان برز تيار يدعو إلى نبذها واقصائها من دائرة العلوم الاسلامية، كالفلسفة، مثلاً، او كانت ضحية لاستنزاف وقت الدارسين في دراسة



الاصول والفقه. فسعى الصدر لتدريس نخبة من تلامذته اطروحته الجديدة في (منطق الاستقراء) وحثهم على دراسة وتدريس الفلسفة، ولاسيما كتابه (فلسفتنا) الذي يشتمل على مراجعة تقويمية نقدية للفلسفة الاوربية من العصر اليوناني الى مطلع القرن العشرين، وعرض معاصر للمهم من مباحث (الالهيات بالمعنى الاخص) في الفلسفة الاسلامية.

وكان يحثهم على متابعة النتائج والنظريات الجديدة في الدراسات الانسانية الغربية، وتقويمها تقويماً علمياً، وتحليل مكوناتها، ونقد مرتكزاتها المنهجية، واصطفاء ما يمثل قوانين علمية قطعية منها والتعرف على مدى امكانية الافادة منها وتوظيفها في الدراسات الاسلامية.



الفصل الخامس
دور الصدر في تحديث التفكير الكلامي

يمثل فكر الصدر منظومة، توفرت على أبعاد خصبة، أغنت حركة الفكر الإسلامي، وأسهمت إسهاماً جاداً في تطويرها، لا نراها مجتمعة بتمامها في إنتاج من عاصروا الصدر في الحوزة العلمية في النجف. فإن مؤلفاته تناولت موضوعات انبسطت على قضايا المنهج، ونظرية المعرفة، والعقيدة، والقرآن، والفقه، واهتمت بتأصيل النظرية، أي صياغة الموقف النظري حيال هذه الموضوعات. وقُدّر لها أن تنتقل بالفكر الإسلامي نحو آفاق جديدة، تجاوز معها الهموم التقليدية، وهبط أرضاً لم يحرثها قبل ذلك، ففي حقل علم الكلام كان له اثر رائد في تحديث التفكير الكلامي وفتح باب الاجتهاد في علم الكلام.

ومع انه لم يُنشر للصدر أثر خاص في علم الكلام سوى المقدمة التي كتبها لرسالته الفقهية (الفتاوى الواضحة)، لكن هذه المقدمة التي عبر عنها هو بـ (موجز في أصول الدين) جاءت وافية بالتعريف بمعالم المنهج الجديد الذي أعاد في إطاره بناء هذا العلم. مضافاً إلى أبحاث وردت في مناسبات أخرى، عالجت موضوعات الإمامة والخاتمية وغيرها[٢٨١].

بيد أن الخبير بفكر الصدر، بل كلّ مَنْ يطالع مؤلفاته بإمعان سيرى إشعاعات العقيدة في جميع مؤلفاته، فمثلاً أول كتاب صدر له (فدك في التاريخ)، وان كان أطروحة في التاريخ السياسي، إلاّ انه محاولة لبحث مسألة عقائدية هي (الامامة) في ضوء واقعة تأريخية، ومحاكمة المواقف بأدوات المؤرخ الخبير. وفي كتاب (فلسفتنا) الذي كان أول عمل فكري أساس نشره سنة ١٩٥٩م، يُمهّد للكتاب ببحث تحليلي واسع في تفسير المشكلة الاجتماعية، ثم يخلص إلى أنه لا حلّ جذرياً لهذه المشكلة خارج دائرة الدين، وهو دين الفطرة بالذات، ويحلل معنى فطرية الدين في أنه عبارة عن نزوع الإنسان للتوحيد، وان الفطرة هي التي تموّن الإنسان بحل المشكلة. بعد ذلك ينتقل إلى



بيان المسألة الواقعية أي الرؤية الكونية، وقبل دخولها يتحدث عن نظرية المعرفة، لأن الرؤية الكونية تتأسس في فضاء المذهب الذي نتبناه في تفسير مصدر المعرفة البشرية وقيمتها أو ما يسمى بـ(المسألة الابستمولوجية)، ثم يصل إلى هدف الكتاب وهو بناء رؤية كونية إلهية، فيبحثها في مساحة تستوعب ما يقارب نصف الكتاب تحت عنوان (المفهوم الفلسفي للعالم). وبذلك تتمخض الوظيفة الأساسية لكتاب (فلسفتنا) في الاستدلال على الرؤية الكونية الإلهية، ونقض الرؤية الكونية المادية، وهي وظيفة عقائديةكما هو معلوم.كذلك طبعت الوظيفة العقائدية أبرز آثار الصدر الأخرى ، مثلما نرى في (الأسس المنطقية للاستقراء) الذي أفصح عن هدفه العقائدي عبر عنوان شارح جاء فيه (دراسة جديدة للاستقراء تستهدف اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية وللإيمان بالله). ولسنا في مقام تحليل إحصائي لمعرفة نسبة البحث العقائدي في آثاره، ولكن نود أن نلفت نظر القارئ الذي لم يتعرف على فكر الصدر إلى أن مساحة البحث العقائدي تتوغل في ثنايا أبرز آثاره، من دون أن تختص بـ (موجز في أصول الدين)، وبعض الأبحاث التي أشرنا إليها قبل قليل في الهامش.

في هذا الضوء يلزم ان يلاحق الباحث الذي يسعى لاكتشاف مرتكزات الفكر العقائدي عند الصدر تمام الموارد التي ضمنّها رؤية عقائدية في مؤلفاته المختلفة، كيما يشخص محددات هذه الرؤية وما تُحيل اليه من عناصر مشتركة تلتقي فيها مع سائر الرؤى الأخرى في قضايا العقيدة.

إن الرؤية التوحيدية في فكر الصدر تستند إلى مجموعة أصول مركزية يؤدي بعضها لبعضها الآخر، وتتواشج مع أبعاد أخرى تنبثق عنها أو تلتقي بها في منظومة واحدة، تعود فيها الفروع بتمامها إلى التوحيد، بحيث يكون التوحيد هو المنبع الوحيد الذي تتفرع عنه تلك الأصول، وتتجسد فيه تلك الأبعاد.

وهنا نحاول ان نُلم بنحو إجمالي بمرتكزات الرؤية التوحيدية في فكر الصدر، كي نكتشف مدى إسهامه في إعادة بناء علم الكلام، بما يطابق مقتضيات العصر الراهن، ومدى تجاوزه لعلم الكلام التقليدي.

حين نعود إلى آثار الصدر نجد الرؤية التوحيدية فيها ترتكز إلى ما يلي:



١ . الفطرة منبع التوحيد

في سياق تفسيره للمشكلة الاجتماعية التي تحول بين الانسانية وتكاملها الاجتماعي، يستعرض الصدر العلاج الذي يقدمه الدين لهذه المشكلة، بعد بيان السبب الكامن وراءها، الماثل في التناقض بين المصالح الاجتماعية والدوافع الذاتية، واصفاً هذا العلاج بأنه كامن في أعماق الإنسان. فإن منشأ المشكلة يعود إلى ذات الإنسان، فلابد من أن تجهز هذه الذات بإمكانات الحلّ وإلاّ حُرم الإنسان من الامكانية التي تسوقه إلى الكمال مثلما هي الكائنات جميعاً. وهذا ما يجسده الدين، فإن (الدين حاجة فطرية للانسانية؛ لأن الفطرة مادامت هي أساس الدوافع الذاتية التي نبعت منها المشكلة فلابد أن تكون قد جُهزت بإمكانات لحلّ المشكلة أيضاً) [٢٨٢]. ثم يردف ذلك ببيان هذا الدين الذي يعبر عن حاجة فطرية، فيؤكد أنه دين التوحيد خاصة دون سواه من الأديان التي يصطنعها الإنسان؛ لأن أديان الإنسان التي هي (أديان الشرك أو الأرباب المتفرقة على حدّ تعبير القرآن، هي في الحقيقة نتيجة للمشكلة، فلا يمكن أن تكون علاجاً لها... إنها وليدة الدوافع الذاتية التي أملت على الناس أديان الشرك طبقاً لمصالحهم الشخصية المختلفة)[٢٨٣]. وبذلك يتضح أن الصدر يذهب إلى أن نزوع الإنسان نحو التوحيد هو نزوع ذاتي تتوغل جذوره في أعماق الإنسان أي في فطرته؛ لأن مسألة هداية الإنسان إلى كماله شأن من شؤون الفطرة، فالفطرة هي التي تمون الإنسان بعقيدة التوحيد، وهي التي تقود الإنسان إلى كماله. ويستدل على ذلك بما قرره القرآن الكريم بوضوح في قوله تعالى: (فَأقم وجهَك للدينِ حنيفاً فطرةَ الله التي فطر الناس عليها لا تبديلَ لخلق الله ذلك الدينُ القيم ولكنَّ أكثرَ الناسِ لا يعلمون)[٢٨٤].

بناءً على ذلك يكون للفطرة الانسانية جانبان (فهي من ناحية تُملي على الإنسان دوافعه الذاتية، التي تنبع منها المشكلة الاجتماعية الكبرى في حياة الإنسان، وهي من ناحية أخرى تزود الإنسان بإمكانية حلّ المشكلة عن طريق الميل الطبيعي إلى التدين، وتحكيم الدين في الحياة بالشكل الذي يوفق بين المصالح العامة والدوافع الذاتية)[٢٨٥].

إن هذه النظرية التي ترجع التوحيد إلى الفطرة، تتفرع عليها آثار ونتائج مهمة من أبرزها مسألة تطابق التشريعي والتكويني في الإسلام، بمعنى أن التشريع الإسلامي تشريع واقعي (لأنه يستهدف في أنظمته وقوانينه الغايات التي تنسجم مع واقع



الانسانية، بطبيعتها ونوازعها وخصائصها العامة) [٢٨٦]، ولا يفرض على الإنسان أنظمة لا تعكس طبيعته ونوازعه؛ لأن هذا التشريع يعبر عن تجسيد دقيق لطبيعة تكوين الإنسان، فهو الوجه الآخر للتكوين. وان كلّ ما في الإسلام من أنظمة وقوانين وأخلاق تغوص جذورها في ذات الإنسان، أي في فطرته؛ لأنها تؤول في خاتمة المطاف إلى التوحيد، والتوحيد من شؤون الفطرة، فتشكل الفطرة الأساس لإقامة مجتمع التوحيد[٢٨٧]. من هنا تكتسي الحياة بالتوحيد ويجري وصل الواقع به، وبذلك يتجلى المضمون الاجتماعي لعقيدة التوحيد.

٢. تجسير العلاقة بين التوحيد والحياة

ذكرنا في ما سبق أن علم الكلام التقليدي عجز عن تجسير العلاقة بين العقيدة والحياة، لأن وظيفته اقتصرت على الاستدلال العقلي ونقض الشبهات، وظلت المعتقدات حقائق ميتافيزيقية محنطة تجول في مدارات العقل فقط، ولا تتجسد في الواقع.

فنشأ عن ذلك خمود جذوة الايمان بالتدريج في حياة المسلم، حتى بلغت الانطفاء في بعض الحالات، وأصبح المسلم يمارس معاملات كثيرة في سلوكه الحياتي اليومي تناقض روح الإسلام، فيما يلتزم بحرفية العبادات والشعائر أحياناً بصدق واخلاص. وانفصلت معاملاته وعلاقاته الاجتماعية عن عقيدته، وهو غافل عن هذا التناقض بين التصور الاعتقادي والسلوك. من هنا أضحت الوظيفة المركزية لعلم الكلام اليوم هي تنمية فاعلية الايمان في حياة المسلم، ووصل ما انقطع من سلوك وفعاليات المجتمع الإسلامي بالايمان، وهذا ما تبلور في آثار الصدر بصورة شاملة. حتى صار من المعالم الأساسية التي يتميز بها فكره العقائدي، متوجاً بذلك جهود طائفة من المفكرين المسلمين الذين نهضوا بهذه المهمة في العصر الحديث كما ألمحنا لذلك.

ونلمح هذا المنحى في مؤلفات الصدر ، فقد أوضح أثر فاعلية الايمان بالله في الحياة في كتاب (فلسفتنا) عندما كشف عن الترابط الوثيق بين الفهم الفلسفي للعالم (الرؤية الكونية) والمسألة الاجتماعية، فالمسألة الاجتماعية مادامت تتصل بواقع الحياة فانها (لا تتبلور في شكل صحيح إلاّ إذا أُقيمت على قاعدة مركزية، تشرح الحياة



وواقعها وحدودها... فالانسان في هذا الكوكب ان كان من صنع قوة مدبرة مهيمنة، عالمة بأسراره وخفاياه، بظواهره ودقائقه، قائمة على تنظيمه وتوجيهه، فمن الطبيعي أن يخضع في توجيهه وتكييف حياته لتلك القوة الخالقة، لأنها أبصر بأمره وأعلم بواقعه، وأنزه قصداً وأشد اعتدالاً منه. وأيضاً فإن هذه الحياة المحدودة ان كانت بداية الشوط لحياة خالدة تنبثق عنها، فمن الطبيعي أن تنظم الحياة الحاضرة بما هي بداية الشوط لحياة لا فناء فيها... إذن فمسألة الايمان بالله وانبثاق الحياة عنه، ليست مسألة فكرية خالصة لا علاقة لها بالحياة، لتُفصل عن مجالات الحياة، ويشرع لها طرائقها ودساتيرها، مع إغفال تلك المسألة وفصلها، بل هي مسألة تتصل بالعقل والقلب والحياة جميعاً) [٢٨٨].

وظل الصدر يؤكد باستمرار ضرورة تفعيل العقيدة في حياة الأمة في معظم أعماله، مثلما نرى في آخر عمل دونه قبيل استشهاده، فكتب (ان المعنى الحقيقي للايمان ليس هو العقيدة المحنطة في القلب، بل الشعلة التي تتّقد وتشع بضوئها على الآخرين) [٢٨٩]. وقد تنامى اهتمام الصدر بمسألة المدلول الاجتماعي لأصول الدين، وسكبها في قالب نظري متماسك في كتابيه الأخيرين (الإسلام يقود الحياة) و(المدرسة القرآنية)، اللذين تدفقت أفكار الأول منها في سلسلة بحوث توقفت عند السادس بعد انتصار الثورة الاسلامية في ايران مباشرة، فيما تدفق الثاني في أربع عشرة محاضرة ختم فيها حياته المباركة. وكان في كلا العملين يؤسس لنظرية تنبثق فيها الثورة من العقيدة، وقبل أن يفرغ من تدوين هذه النظرية باشر الثورة بنفسه، وجسّدَ أعمق تجربة جهادية ينهض بها مفكر في العالم الإسلامي، بل في العالم الثالث كله في هذا العصر؛ لأننا لم نسمع بمفكر عبقري يكتب نظرية ثورته بدمه ويسقيها بتقطيع أوصاله.

لقد أشار الصدر إلى المدلول الاجتماعي للتوحيد غير مرة منذ كتاباته الأولى، لكنه شدد على تظهير البعد الثوري لأصول الدين خاصة في عمليه الأخيرين، فكان خطاب الاستنهاض يتصاعد فيهما حتى يبلغ ذروته ويتجاوز العقل إلى القلب والروح، كما في المحاضرة الرابعة عشرة في المدرسة القرآنية، ويتحول من درس فكري ـ يعتمد أدوات ـ نظرية موجهة إلى النخبة إلى خطاب تعبوي عنيف، يصعق الروح، ويُبكي الجميع حتى الصدر حالما يلقيه. نعم ان هذه المحاضرة كانت بمثابة بيان للشهادة، كما ألمح الصدر نفسه في مقاطعها الأخيرة.



من هنا يمكن أن نعرف السبب في تشديد الصدر على إشاعة هذا اللون من الفهم لأصول الدين، وشجبه المحاولات التي تحنط الايمان، حين تتحول لديها المعتقدات إلى حقائق عينية ميتافيزيقية ما فوق الإنسان، وإذا تجلت في الواقع فانها تختزل الايمان بطقوس فحسب، بينما أراد الصدر أن يتحول الايمان من طاقة كامنة إلى طاقة متحررة، تُحرك الإنسان المسلم وتنتشله من حالة التخلف والضياع، وتسوقه نحو المقاومة والتحدي، وتعيد إليه الثقة بنفسه وهويته وأرضه وتراثه. وعلى هذا قدّمَ تفسيراً لصفات الله باعتبارها منارات وعلامات ومؤشرات على الطريق الممتد نحو الله تعالى ـ وهو تفسير غير معروف في علم الكلام التقليدي ـ فان عقيدة التوحيد في ضوء هذا التفسير تعطينا رؤية واضحة، و(تعلمنا أن نتعامل مع صفات الله وأخلاق الله لا بوصفها حقائق عينية منفصلة عنا كما يتعامل معها فلاسفة الاغريق، وانما نتعامل مع هذه الصفات والأخلاق بوصفها رائداً عملياً، بوصفها هدفاً لمسيرتنا العملية، بوصفها مؤشرات على الطريق الطويل للانسان نحو الله سبحانه وتعالى)[٢٩٠]. فصفات الله تعالى وأخلاقه من العدل، والعلم، والقدرة، والرحمة بالمستضعفين، والانتقام من الجبارين، والجور الذي لا حد له، هي مؤشرات للسلوك في مجتمع الخلافة وأهداف للانسان الخليفة، فقد جاء في الحديث (تشبهوا بأخلاق الله)، ولما كانت هذه القيم على المستوى الإلهي مطلقة ولا حدّ لها، وكان الإنسان الخليفة كائناً محدوداً فمن الطبيعي أن تتجسد عملية تحقيق تلك القيم إنسانياً في حركة مستمرة نحو المطلق وسير حثيث إلى الله... ولم يكن من المصادفة أن يوضع العدل أصلاً ثانياً من أصول الدين، ويُميّز عن سائر صفات الله تعالى بذلك، وإنما كان تأكيداً على أهم صفات الله تعالى في مدلوله العملي، ودوره في توجيه المسيرة الانسانية، وذلك لأن العدل في المسيرة وقيامها على أساس القسط الشرط الأساس لنمو كلّ القيم الخيرة الأخرى، وبدون العدل والقسط يفقد المجتمع المناخ الضروري لتحرك تلك القيم وبروز الامكانات الخيرة) [٢٩١].

بهذا يتحرر التوحيد وتُردم الهوة التي خلقها الكلام القديم بينه وبين الحياة، ويمد التوحيد الإنسان المسلم بطاقة روحية متقدة، تجعله ينجز أي عمل مهما بدا عظيماً، ويتغلب على كلّ عقبة في الطريق مهما تراءت شديدة، ويحطم كلّ حصن مهما كان منيعاً، مثلما فعل الإنسان العربي المسلم الذي كان يعيش بامكانات حياتية متدنية،



لكنه استطاع بما أمدته عقيدة التوحيد من وقود، وأشعلت في روحه من فاعلية الايمان، أن يُحطّم أعتى جيوش ذلك العصر، وينشر الإسلام في مساحة شاسعة تمتد من تخوم فرنسا إلى أقاصي الصين.

٣. منهج الدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات

من الانجازات المهمة للصدر اكتشاف اتجاه جديد في نظرية المعرفة، يفسر الجزء الأكبر منها تفسيراً استقرائياً يقوم على حساب الاحتمال، وهو ما أسماه بالمذهب الذاتي في مقابل المذهبين المعروفين العقلي والتجريبي. وعلى أساس هذا الاتجاه استدل على مسائل متعددة في العقيدة، وأصول الفقه، والفقه، وأسانيد الأحاديث[٢٩٢]. وخلص إلى (أن الأسس المنطقية التي تقوم عليها كلّ الاستدلالات العلمية المستمدة من الملاحظة والتجربة، هي الأسس المنطقية نفسها التي يقوم عليها الاستدلال على إثبات الصانع المدبر لهذا العالم، عن طريق ما يتصف به العالم من مظاهر الحكمة والتدبير، فإن هذا الاستدلال ـ كأي استدلال علمي آخر ـ استقرائي بطبيعته)[٢٩٣]. وكان قد أشار إلى أن الإنسان لا يحتاج كي يؤمن بالله إلى استدلال عميق؛ لأن مسألة الايمان مسألة فطرية وجدانية. إلاّ أنه منذ ظهور المذهب التجريبي وشيوع النزعة المادية في الفلسفة الأوربية الحديثة أنكرت طائفة من الفلاسفة أي موجود غير محسوس ولم تؤمن بما وراء الطبيعة، وقالوا إن كلّ ما في العالم ليس إلاّ المادة ومظاهرها المتنوعة. ونفذت أفكارهم في الثقافة والفنون والآداب ، وتبلورت اتجاهات فكرية وسياسية واسعة على أساس رؤيتهم المادية، أغرقت الوعي الأوربي، واستعارها مثقفون وأدباء وفنانون خارج أوربا، وعملوا على نشرها والتبشير بها بين الناس بأساليب ووسائل شتى . فحجب هذا الفكر الفطرة و(لم يترك الوجدان طليقاً وصافياً، ومن هنا احتاج الاستدلال بالنسبة إلى مَنْ كان ملماً بالفكر الحديث ومناهجه في البحث إلى تعميق وملء الفراغات التي كان الاستدلال الأبسط والأبده يترك ملأها للوجدان الطليق)[٢٩٤]. مضافاً إلى ذلك أن العقل الحديث لم يعد يألف الاستدلال التقليدي وأدواته المعروفة، الذي كان متداولاً بين المتكلمين في ما سبق؛ لأن ذاك الاستدلال كان مبنياً على منهج بعيد عن الحياة اليومية وما تزخر به من استدلالات كثيرة يسوقها الإنسان كلّ حين لإثبات العديد من الحقائق،



في سلوكه العام أو في تفكيره العلمي، فمست الحاجة إلى أن يكون (منهج الاستدلال على وجود الصانع الحكيم، هو المنهج الذي نستخدمه عادة لإثبات حقائق الحياة اليومية، والحقائق العلمية، فما دمنا نثق به لإثبات هذه الحقائق، فمن الضروري أن نثق به بصورة مماثلة لإثبات الصانع الحكيم، الذي هو أساس تلك الحقائق جميعاً)[٢٩٥].

ومثلما يلتقي منهج الاستدلال على الصانع الحكيم بالمنهج المستخدم لإثبات الحقائق الحياتية والعلمية، فإنه يلتقي بأسلوب الاستدلال الذي يركز عليه القرآن الكريم لتنبيه الفطرة، فإن القرآن عُني بهذا اللون من الاستدلال بنحو واسع من بين ألوان الاستدلال المتنوعة على إثبات الصانع. فبرهن بذلك (على أن العلم والايمان مرتبطان في أساسهما المنطقي الاستقرائي، ولا يمكن ـ من وجهة النظر المنطقية للاستقراء ـ الفصل بينهما)[٢٩٦].

ان الجهد الذي بذله الصدر في اعتماد هذا اللون من الاستدلال تحرك من خلال خطوتين، تمثلت الأولى في صياغة منهج الدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات، عبر دراسة تحليلية معمقة دقيقة، تعتمد أدوات الرياضة الحديثة، وتدخل في تفاصيل معقدة ترتبط بالأسس المنطقية والرياضية لقيمة الاحتمال. وقد استوفى تحديد المنهج وتقييمه بالتفصيل في كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء). أما الخطوة الثانية فتمثلت في تطبيق منهج الدليل الاستقرائي في أكثر من حقل، فمرة طبّقه على مثال من الحياة الاعتيادية التي يعيشها كل انسان في شؤونه الحياتية اليومية، وطبّقه ثانية على مثال من طرائق العلماء في الاستدلال على أية نظرية علمية وإثباتها، ومارس تطبيقه ثالثة لإثبات الصانع الحكيم. معتمداً في كلّ مرة على خمس خطوات مترتبة تؤدي إلى تحصيل اليقين بالنتيجة، فبرهن بذلك على (ان المنهج الذي يعتمده الدليل على وجود الصانع الحكيم، هو المنهج نفسه الذي نعتمده في استدلالاتنا التي نثق بها كلّ الثقة في حياتنا اليومية الاعتيادية، أو في البحوث العلمية التجريبية على السواء)[٢٩٧]. وقام بعرض أسلوب تطبيق هذا الدليل بطريقة واضحة مفهومة لدى معظم القراء، وتجنب النقاط المعمقة والصياغات الرياضية الدقيقة، والصيغ المعقدة والعسيرة الفهم، فكتب (غير أني حاولت أن أكون على العموم واضحاً فيما أكتب، على مستوى المثقف الاعتيادي الجامعي أو الحوزوي، وتجنبت المصطلحات، ولغة الرياضة بقدر الإمكان، وتفاديت الإثارات المعقدة، وكنت في الوقت نفسه أحفظ للقارئ



الأكثر تعمقاً حقه في الاستيعاب، فأوجز بعض النقاط المعمقة، وأحيله بعد ذلك في التوسع إلى كتبنا الأخرى كالأسس المنطقية للاستقراء) [٢٩٨].

وفي معرض حديثه عن المقاييس والضوابط الدقيقة لقيمة الاحتمال التي تقوم على أساس نظرية الاحتمال، أكد الصدر انه (في الحالات الاعتيادية يطبق الإنسان بصورة فطرية تلك المقاييس والضوابط تطبيقاً قريباً من الصواب بدرجة كبيرة. و لهذا سنكتفي ـ والكلام للصدر ـ هنا بالاعتماد على التقييم الفطري لقيمة الاحتمال، دون أن ندخل في تفاصيل معقدة عن الأسس المنطقية والرياضية لهذا التقييم) [(٢٩٩)]. وبهذا يتبين أن الدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات يعكس الفهم البشري الاعتيادي، الذي يشترك فيه عامة الناس، بخلاف عمليات الاستدلال التي تتحرك في قنوات القياس الأرسطي، والصياغات الفلسفية للبراهين الكلامية، فانها لا تلامس الوعي العام للناس، إذ يحتاج فهمها إلى تعلّم أدوات خاصة، ومران في معرفة تطبيقات هذه الأدوات، وهو ما يجهله الكثير من الناس، ويظل حكراً على المتخصصين في المنطق والكلام والفلسفة فقط، وكأن مهمة المسلمين كافة احتراف صناعة الكلام إذا أرادوا تحصيل اليقين بأصول الدين.

من هنا تتجلى المكاسب التي أحرزها علم الكلام عند الصدر، عندما استبدل منهج الكلام التقليدي في الاستدلال على وجود الله تعالى والنبوة بمنهج الدليل الاستقرائي، فإن الدليل الاستقرائي لإثبات البارئ (أقرب إلى الفهم البشري العام، وأقدر على ملء وجدان الإنسان ـ أي انسان ـ وعقله بالايمان من البراهين الفلسفية ذات الصيغ النظرية المجردة التي يقتصر معظم تأثيرها على عقول الفلاسفة وأفكارهم) [٣٠٠]. وهنا تبدو محاولة الصدر في التركيز على هذا المنهج في الاستدلال، كمسعىً لاجتياز الأُطر المتعارفة التي تعبر عن خطاب يقتصر تأثيره على عقل الفلاسفة، فيما يهمل عقل عامة البشر، بينما الدين خطاب للناس كافة، فكيف نبرر هذا اللون من الاستدلال الذي يتوكّأ على الأُطر المتعارفة عند الخاصة، فيما يحذف كلّ عقل آخر، متجاهلاً منهج القرآن في الاستدلال على عقيدة التوحيد، بأسلوب يفهمه كل الناس، وهو المنهج نفسه الذي اعتمده الصدر في الاستدلال على وجود الله، فان القرآن الكريم يتجه إلى دليل القصد والحكمة، بوصفه المدلول الذي يمثل المنهج الحقيقي للاستدلال العلمي، ويقوم



على الأسسّ المنطقية نفسها لهذا الاستدلال، ويفضله على سائر الصيغ الفلسفية للاستدلال على وجود الله[301].

بُنية المجتمع التوحيدي

يتقوم المجتمع التوحيدي في فكر الصدر بأرضية يشاد عليها هيكل هذا المجتمع، وتتكون الأرضية أو التربة من قاعدة أساسية تتمثل بعقيدة التوحيد، تنبثق منها (المفاهيم التي تعكس وجهة نظر الإسلام في تفسير الأشياء في ضوء النظرة العامة التي تبلورها العقيدة، والعواطف والأحاسيس التي يتبنى الإسلام بثها وتنميتها إلى صف تلك المفاهيم.. ففي ظل عقيدة التوحيد ينشأ المفهوم الإسلامي عن التقوى القائل: إن التقوى هي ميزان الكرامة والتفاضل بين أفراد الناس، وتتولد عن هذا المفهوم عاطفة إسلامية بالنسبة إلى التقوى والمتقين، وهي عاطفة الإجلال والاحترام)[302]. ثم تتأسس على هذه الأرضية الصيغة الاسلامية العامة للحياة، ويتخذ المجتمع الذي يجسد هذه الصيغة صورة المجتمع التوحيدي؛ لأن عقيدة التوحيد هي المنبع الوحيد الذي تصدر عنه العناصر المكونة للقاعدة الأساسية في هذا المجتمع، وعلى أساس هذه القاعدة تقوم البناءات الفوقية من نظُم وقوانين وتشريعات، التي تضبط العلاقات بين الإنسان وأخيه الإنسان من جهة والإنسان والطبيعة من جهة أخرى ، وتنظم نمط الحياة الاجتماعية وتكيِّفها بنحو لا يتقاطع مع النظرة الكونية التوحيدية.

في هذا الضوء تنتظم الظواهر والعلاقات والأنشطة الاجتماعية بتمامها في إطار عقيدة التوحيد، ويصبح التوحيد من منظور الصدر محوراً للاستخلاف، والثورة، والدولة، والحرية، والتنمية، والعدالة الاجتماعية، ومن ثم تحديد مسار التأريخ وتوجيه حركة المجتمع في مسار ممتد لا تنفد امكانات وفرص التطور فيه، عندما يتخذ المجتمعُ الله تعالى هدفاً ومثلاً أعلى في سيره.

وفي ما يلي إشارات سريعة تعكس وجهة نظر الصدر في بيان كيفية كون التوحيد هو المحور الذي تنتظم في إطاره تلك الظواهر والفعاليات الحياتية للانسان، التي تعكس بُنية المجتمع التوحيدي.



١ . التوحيد والاستخلاف

يتخذ الاستخلاف صيغة رباعية الأطراف في بنية المجتمع التوحيدي، حيث نجد بالتحليل ضمن هذه الصيغة مستخلِفاً ومستخلَفاً ومستخلَفاً عليه، والمستخلِف هو الله سبحانه وتعالى ، والمستخلَف هو الإنسان الخليفة، والمُستخلَف عليه هو الطبيعة التي سُخّرت للانسان. وبهذا تكون العلاقة عند التحليل ذات أربعة أطراف هي: الإنسان أولاً، وأخوه الإنسان ثانياً، والطبيعة ثالثاً، والمُستخلِف وهو الله تعالى رابعاً.

وتعبر صيغة الاستخلاف عن صورة لبناء المجتمع تغاير صيغة أخرى مقابلة لها تتألف من ثلاثة عناصر فقط، هي الإنسان، وأخوه الإنسان، والطبيعة، بينما تقطع صلة هذه الأطراف بالطرف الرابع، وينفصل فيها المجتمع عن الله تعالى . من هنا يتغاير هذا المجتمع بصورة جوهرية عن المجتمع التوحيدي ذي الصيغة الرباعية الأطراف؛ لأن (إضافة العنصر الرابع للصيغة الرباعية ليس مجرد إضافة عددية، ليس مجرد طرف جديد يُضاف إلى الأطراف الأخرى ، بل ان هذه الاضافة تُحدِث تغييراً نوعياً في بنية العلاقة الاجتماعية وفي تركيب الأطراف الثلاثة الأخرى ، من هنا ليس هذا مجرد عملية جمع ثلاثة زائد واحد، بل هذا الواحد الذي يضاف إلى الثلاثة سوف يعطي للثلاثة روحاً أخرى ومفهوماً آخر، سوف يُحدث تغييراً أساسياً في بُنية هذه العلاقة ذات الأطراف الأربعة)[٣٠٣] إن هذا التغيير ينشأ من الرؤية التوحيدية الخاصة التي يتبناها الإنسان المؤمن، فإن المؤمن يعتقد ان (لا سيد، ولا مالك، ولا إله للكون وللحياة إلاّ الله سبحانه وتعالى ، وإن دور الإنسان في ممارسة حياته إنما هو دور الاستخلاف والاستئمان. وأية علاقة تنشأ بين الإنسان والطبيعة فهي في جوهرها ليست علاقة مالك بمملوك وإنما هي علاقة أمين بأمانة استؤمن عليها، وأية علاقة تنشأ بين الإنسان وأخيه الإنسان مهما كان المركز الاجتماعي لهذا أو لذاك، فهي علاقة استخلاف وتفاعل، بقدر ما يكون هذا الإنسان أو ذاك مؤدياً لواجبه بهذه الخلافة، وليست علاقة سيادة أو ألوهية أو مالكية)[٣٠٤]. وعلى هذا الأساس يكون التوحيد مقوماً وجودياً لهوية المجتمع التوحيدي، فإذا انسلخ المجتمع عن الارتباط بالله تهشمت هويته واتخذ نمطاً مغايراً من العلاقات وتبدت في حياته أشكال أخرى من العلاقات والظواهر الاجتماعية.



٢ . التوحيد والثورة

تنبثق الثورة عند الصدر من عقيدة التوحيد، مثلما هي الظواهر الاجتماعية الأخرى في المجتمع التوحيدي، التي تغذيها جميعاً هذه العقيدة. وتعد محاولة الصدر في بناء نظرية للثورة من العقيدة أنموذجاً جاداً لمشروعه في وصل العقيدة بالحياة، وتظهير المضمون الاجتماعي للعقيدة. فانه قام بتحليل مدلول كلّ واحد من أصول الدين وخلص إلى (أن أصول الدين الخمسة التي تمثل على الصعيد العقائدي جوهر الإسلام والمحتوى الأساس لرسالة السماء، هي في الوقت نفسه تمثل بأوجهها الاجتماعية على صعيد الثورة الاجتماعية التي قادها الأنبياء، الصورة المتكاملة لأسس هذه الثورة، وترسم للمسيرة البشرية معالم خلافتها العامة على الأرض)[٣٠٥]. وفي ضوء ذلك ميّزَ بين ثورة الأنبياء وغيرها من الثورات الاجتماعية في التاريخ، باعتبار أن الأولى لا تستهلك طاقتها في السعي لتحرير الإنسان من الخارج فقط، من دون أن تغوص في الأعماق، مثلما تفعل الثورات الاجتماعية، التي تحاول القضاء على الظلم والطغيان في الخارج، فيما تهمل جذور الظلم والطغيان وما اليهما من ألوان التناقض الاجتماعي الأخرى ، الكامنة في أعماق النفس البشرية، فإن استئصال لون من التناقض الخارجي أو أكثر لا يُطهّر المجتمع من ذلك، وانما ستنبت في محله ألوان أخرى مادام منبع هذه التناقضات في الداخل باقياً على حاله، ولم يجفف. ولذلك انطفأت الثورات التي قام بها الإنسان في التاريخ وقدم في سبيلها تضحيات جسيمة؛ لأن هدفها اقتصر على القضاء على الشكل الخارجي البارز للتناقض الاجتماعي، فاستُبدِل هذا الشكل بشكل آخر بعد حين؛ لأن المصدر الداخلي الذي يمون التناقض الاجتماعي ظلّ على حاله. وبذلك يتجلى الفرق بين ثورة الأنبياء والثورات الأخرى فإن (ثورة الأنبياء تميزت عن أية ثورة اجتماعية أخرى في التاريخ تميزاً نوعياً؛ لأنها حررت الإنسان من الداخل، وحررت الكون من الخارج في وقت واحد، وأطلقت على التحرير الأول اسم الجهاد الأكبر، وعلى التحرير الثاني اسم الجهاد الأصغر؛ لأن هذا الجهاد لن يحقق هدفه العظيم إلاّ في إطار الجهاد الأكبر.. و لهذا لن تكون عملية الاستبدال الثوري على يد الأنبياء كما استُبدل الاقطاعي بالرأسمالي أو الرأسمالي بالبروليتاريا أي مجرد تغيير لمواقع الاستغلال، وانما هي تصفية نهائية للاستغلال ولكلّ ألوان الظلم البشري)[٣٠٦]. ان



ثورة الأنبياء تقوم على تغيير نظرة الثائر للكون والحياة، عبر تبصيره بالرؤية الكونية التوحيدية أولاً، ثم تطهير نفسه من منابع الاستغلال والظلم في أعماقها ثانياً، فإن لم يتم تطهير الثائر التوحيدي من الداخل وتحرير وعيه من كلّ ألوان الشرك، لا يمكن أن يرتفع هذا الثائر إلى مستوى القدوة والأنموذج الرفيع لبقية الناس، ويستأصل مظاهر الاستغلال في المجتمع[٣٠٧].

٣.التوحيد والدولة

يرى الصدر ان الدولة ظاهرة نبوية، ظهرت في مرحلة مبكرة من حياة البشرية، فبعد أن تجاوز الناس المرحلة التي كانت تسودها الفطرة وتوحّد بينهم فيها تصورات بدائية للحياة، تطورت خبرتهم الحياتية، ونمت مواهبهم، وتنوعت احتياجاتهم، وأضحى إشباع هذه الحاجات غير متيسر للجميع بدرجة متكافئة، فبدأ التناقض بين القوي والضعيف، ودبّ الاختلاف في هيكل المجتمع الواحد في إثر ذلك، مما أدى إلى انشطارات متعددة في الأمة الواحدة. فمست الحاجة إلى تحديد معايير تجسد العدل وتبين الحق، ثم نصب هذه المعايير وتطبيقها في الحياة، بغية إنصاف المظلوم وتحقيق الأمن الاجتماعي. وهذا ما نهضت به الدولة، حيث ظهرت فكرة الدولة في هذه المرحلة (على يد الأنبياء، وقام الأنبياء بدورهم في بناء الدولة السليمة، ووضع الله تعالى للدولة أسسها وقواعدها.. وظلّ الأنبياء يواصلون بشكل وآخر دورهم العظيم في بناء الدولة الصالحة، وقد تولى عدد كبير منهم الإشراف المباشر على الدولة، كداود وسليمان وغيرهما، وقضى بعض الأنبياء كلّ حياته وهو يسعى في هذا السبيل كما في حالة موسى (ع)، واستطاع خاتم الأنبياء ص أن يتوج جهود سلفه الطاهر بإقامة أنظف وأطهر دولة في التاريخ، شكلت بحق منعطفاً عظيماً في تاريخ الإنسان، وجسدت مبادئ الدولة الصالحة تجسيداً كاملاً رائعاً)[٣٠٨]. والدولة الصالحة غير الدولة الأخرى؛ لأنها ترتكز على عقيدة التوحيد وتكتسي جميع مؤسساتها ونظمها بطابع التوحيد، فهي ظاهرة اجتماعية تجسد التوحيد وتستقي من معينه الذي لا ينفد.

وهذا (التركيب العقائدي للدولة الاسلامية، الذي يقوم على أساس الايمان بالله وصفاته، ويجعل الله هدفاً للمسيرة وغاية للتحرك الحضاري الصالح على الأرض، هو



التركيب العقائدي الوحيد الذي يمد الحركة الحضارية للانسان بوقود لا ينفد؛ لأن الله تعالى هو الهدف وصفاته منارات وأدلة للمسيرة، وان السبيل إلى الله تعالى لا يقف عند حد، وإنما هو سبيل ممتد. فالانسان المحدود لا يمكن أن يصل إلى الله المطلق، مما يرفد المسيرة باستمرار بإمكانات متجددة للحركة والتكامل، ويجعل فرص النمو في الدولة الاسلامية واسعة لا تتجمد عند نقطة محددة، وتنضب طاقتها عند مدىً معين. يضاف إلى ذلك أن عقيدة التوحيد، وبكلمة أخرى أن العقيدة بعبودية الإنسان لله، تعني أن الله تعالى وحده هو صاحب الحق في تنظيم منهاج حياة الإنسان؛ ولذا ينعي القرآن الكريم (على الأفراد الذين يسلمون زمام قيادتهم للآخرين، ويمنحونهم حق الامامة في الحياة والتربية والربوبية (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله)[٣٠٩]، فليس لفرد ولا لمجموع أن يستأثر من دون الله بالحكم، وتوجيه الحياة الاجتماعية ووضع مناهجها ودساتيرها)[٣١٠].

٤. التوحيد والحرية

تستند الحرية في الإسلام إلى عقيدة التوحيد، لإنها تبدأ من العبودية المخلصة لله تعالى لتنتهي إلى التحرر التام من كلّ أشكال العبودية المهينة، بالعبودية لله يتحرر الإنسان من العبودية لغير الله التي تقيد عقله وتشوه تصوره الاعتقادي، وتصيره ضحية في حياته لآلهة وأرباب مزورة، تصطنع له ركام أفكار تغشى بصيرته، وتطمس فطرته وتحول بينها وبين إبصار الطريق إلى الله تعالى . والعبودية لشهواته وهواه التي تنحط بوعيه وتعطل عقله وتهبط به إلى درجة الحيوان.

يكتب الصدر (إن الطريقة التي استعان بها القرآن على انتشال الانسانية من ربقة الشهوات وعبوديات اللذة، هي الطريقة العامة التي يستعملها الإسلام دائماً في تربية الانسانية في كلّ المجالات: طريقة التوحيد. فالاسلام حين يحرر الإنسان من عبودية الأرض ولذائذها الخاطفة، يربطه بالسماء وجنانها ومثلها، ورضوان من الله؛ لأن التوحيد عند الإسلام هو سند الانسانية في تحررها الداخلي من كلّ العبوديات، كما أنه سند التحرر الانساني في كلّ المجالات... ومرة أخرى نجد أن المعركة القرآنية الثانية من معارك التحرير، قد استعين بها بالطريقة نفسها التي استعملت في المعركة الأولى



(معركة الإنسان داخلياً من الشهوات)، وتستعمل دائماً في كلّ ملاحم الإسلام، وهي: التوحيد. فما دام الإنسان يقر بالعبودية لله وحده، فهو يرفض بطبيعة الحال كلّ صنم وكلّ تأليه مزور لأي انسان وكائن، ويرفع رأسه حراً أبياً، ولا يستشعر ذل العبودية والهوان أمام أية قوة من قوى الأرض أو صنم من أصنامها)[٣١١].

قد يحسب بعضهم أن هذا اللون من الحرية ربما يرتد إلى عبودية، تؤدي إلى كبت طاقات الإنسان، وتقييد حركته، وحبس عقله في زاوية معينة لا يُسمح له بتجاوز حدودها. فينجم عن ذلك توقف الحركة والبناء والتطور والابداع، إلاّ أن تحليل مضمون الحرية في الإسلام ينفي أية تهمة من هذا القبيل، بل يدلنا على معطيات وآثار لهذه الحرية تنفي جميع ما ذُكِر. ينص القرآن على منح الإنسان حرية واسعة تسمح له بالتصرف كما يشاء، وتسخير الموجودات في الطبيعة لإشباع حاجاته، بالشكل الذي يمنحه حرية استخدام كلّ ما في الأرض لتحقيق أغراضه (خَلَقَ لكم ما في الأرض جميعاً)[٣١٢]، ولا يقتصر القرآن على هذه الحدود، وإنما يضع حدوداً واسعة تحت تصرفه، تتسع بسعة السموات وما فيها (وسخَّر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً)[٣١٣]، فيجعل الكون بأسره في دائرة اختيار الإنسان.

بيد أن هذه الحرية محاطة بسياج وهو عدم تجاوز حدود الله، ومن أبرز مصاديق حدود الله الأمن الاجتماعي، وتجسيد معايير الحق والعدالة في أي نشاط يمارسه الإنسان، فانتهاب ثروات الشعوب المستضعفة، واستعباد هذه الشعوب، واستغلال البيئة بصورة بشعة في التجارب النووية وغيرها، والتحكم بالبحار والمحيطات والفضاء، الذي تمارسه أمريكا والدول الغربية كلّ ذلك تجاوز لحدود الله، وخروج من فضاء الحرية التي اعطاها للإنسان.

أما دعوى حبس العقل في زاوية معينة، فإن الإسلام يطلق العقل ويحرره من أغلال الخرافات والأوهام والتقليد، ويرى أن تحرير فكر الإنسان لا يتم ما لم (يُنشئ في الإنسان العقل الاستدلالي أو البرهاني الذي لا يتقبل فكرة دون تمحيص، ولا يؤمن بعقيدة ما لم تحصل على برهان، ليكون هذا العقل الواعي ضماناً للحرية الفكرية وعاصماً للانسان من التفريط بها، بدافع من تقليد أو تعصب أو خرافة)[٣١٤]. وهذا مُعطىً مباشر للقاعدة الفكرية التي يتبناها الإسلام)[٣١٥]. و هي التوحيد وربط الكون



برب واحد. فهو يسمح للفكر أن ينطلق ويعلن نفسه، ما لم يتمرد على قاعدته الفكرية التي هي الأساس الحقيقي لتوفير الحرية في نظر الإسلام. وبهذا يتضح أن مفهوم الحرية المنبثق من عقيدة التوحيد يضع تحت تصرف الإنسان الكون بأسره، ويتيح له التعبير الحر عن أفكاره، والاختيار المرن في التعبير عن ارادته ومواقفه. فإنه بعد أن يطهّر نفسه ووجدانه من العبودية لغير الله، يحظى بأعمق أشكال الحرية.

٥. التوحيد والتنمية

ليست التنمية عملية محايدة قابلة للتنفيذ في كلّ بيئة عبر أُطر ومضامين واحدة، وإنما كشفت التجارب التنموية المستعارة والنتائج التي انتهت اليها، أن التنمية بطبيعتها غير قابلة للنقل حرفياً، كما تؤيد ذلك مبادئ علم الانثربولوجيا التي تنص على أن المركبات الحضارية لا يمكن أن تستنسخ وتُنقل من بيئة إلى أخرى كما هي. وهذا يفسر لنا الاخفاقات المتوالية لمشاريع التنمية المقلدة للأنموذج الغربي في بلدان آسيا وأفريقيا وأمريكا الجنوبية. فإن الأنموذج الغربي غير قابل للتكرار بالصورة نفسها التي ولد وتطور فيها في أوربا؛ لأن هذا الأنموذج نشأ في سياق ظروف تاريخية ومناخ ثقافي خاص لا يمكن أن يتكرر خارج أوربا. ومن هذه الظروف الهيمنة على قارات آسيا وأفريقيا والأمريكيتين، وانتهاب ثرواتها بلا مقابل، وتراكم ريع هذه الثروات بمعدلات عالية جداً، ووفرة العمالة والخامات الخاصة بأسعار زهيدة، ووجود أسواق كثيرة للسلع الأوربية في تلك القارات بلا منافسة، والتحكم في هذه الأسواق وتنمية نزعة الاستهلاك لدى سكانها بما يضمن عوائد وفيرة من الأرباح. مضافاً إلى ان الأنموذج الغربي للتنمية يعكس البيئة الأوربية وما تتميز به من نسق تأريخي وثقافة ورؤية خاصة للانسان والعالم. من هنا يتبين أن (مناهج الاقتصاد الأوربي كإطارات لعملية التنمية لم تسجل نجاحها الباهر على المستوى المادي في تاريخ أوربا الحديث إلاّ بسبب تفاعل الشعوب الأوربية مع تلك المناهج وحركتها في كلّ حقول الحياة، وفقاً لاتجاه تلك المناهج ومتطلباتها واستعدادها النفسي اللامتناهي خلال تاريخ طويل لهذا الاندماج والتفاعل)[٣١٦].

في هذا الضوء يجب أن يجري انتخاب بدائل لإطارات التنمية الغربية تتسق مع



بيئتنا المحلية ونسق تاريخنا وثقافتنا ورؤيتنا الخاصة للانسان والعالم. وهو ما يتمثل بمنهج الاقتصاد التوحيدي، الذي يشكل إطاراً صالحاً للتنمية في العالم الإسلامي؛ لأنه المنهج الوحيد الذي ينبع من التوحيد، ويجسد الذاكرة التاريخية للأمة، وتتفاعل معه الأمة بدرجة ليست محدودة. وهذا ما حرص على بيانه الصدر بوضوح حيث كتب (فحين نريد أن نختار منهجاً أو إطاراً عاماً للتنمية الاقتصادية داخل العالم الإسلامي، يجب أن نأخذ هذه الحقيقة أساساً ونفتش في ضوئها عن مركب حضاري قادر على تحريك الأمة وتعبئة كلّ قواها وطاقاتها للمعركة ضد التخلف، ولابد أن نُدخِل في هذا الحساب مشاعر الأمة ونفسيتها وتأريخها وتعقيداتها المختلفة.. فان شعور الأمة بأن الإسلام هو تعبيرها الذاتي، وعنوان شخصيتها التأريخية، ومفتاح أمجادها السابقة، يعتبر عاملاً ضخماً جداً لإنجاح المعركة ضد التخلف وفي سبيل التنمية، إذا استمد لها المنهج من الإسلام، واتخذ من النظام الإسلامي إطاراً للانطلاق) [٣١٧]. ان وضع خطة للتنمية تستهدف استئصال التخلف يعتمد على ركنين أساسيين يتصل الأول منهما بالطبيعة والوصول إلى أمثل الأساليب لتسخيرها واستغلال مواردها في الانتاج الزراعي والصناعي، واستخدام صيغ الادارة والتنظيم الحديثة الملائمة، فيما يتصل الآخر منهما بالانسان وكيفية تذليل مقاومته وتمرده وعدم تفاعله مع خطة التنمية. ومن الواضح أن الركن الأول يتكفل به خبراء علم الاقتصاد والاجتماع خاصة، فإن مصممي خطة التنمية لابد أن يكونوا من ذوي الخبرة العلمية والتأهيل الأكاديمي الحديث. ولم يدَّعِ أحد من الاسلاميين المستنيرين انه يضع نفسه أو يضع توجيهات الفقه بديلاً عن التخطيط العلمي الحديث المبني على خبرة تخصصية. بيد أن خطط التنمية في ديارنا لما أهملت الركن الثاني في العملية التنموية، أخفقت غير مرة وانتهت إلى تنمية للتخلف، ولم تقدر على الخروج من المدار المسدود الذي ظلت تدور في داخله. بينما اعتمدت التنمية في الإسلام على الركنين معاً، فهي في الوقت نفسه الذي أوكلت فيه بناء الركن الأول إلى الخبراء المتخصصين، عملت على تعبئة الإنسان واعداده اعداداً خاصاً يفجر طاقاته ويجند كل قواه في معركة البناء والتنمية. وهذا يعني تجلي التوحيد مرة أخرى كطاقة متوهجة تجند كلّ إمكانات الإنسان في المعركة ضد التخلف، وتؤمّن لعملية التنمية مقومها الأساس. فإن التوحيد لا يمكن أن يؤدي ـ كما يتوهم ـ



إلى (موقف سلبي تجاه الأرض وما في الأرض من ثروات وخيرات، يتمثل في الزهد أو القناعة أو الكسل) [٣١٨]. نعم قد يحصل ذلك إذا تشوه مدلول التوحيد و(فُصِلَت الأرض عن السماء وأما إذا ألبست الأرض إطار السماء، وأعطي العمل مع الطبيعة صفة الواجب ومفهوم العبادة، فسوف تتحول تلك النظرة الغيبية لدى الإنسان المسلم إلى طاقة محركة وقوة دفع نحو الإسهام بأكبر قدر ممكن في رفع مستوى الحياة)[٣١٩]. لقد تبلور موقع عقيدة التوحيد كمقوم حيوي في عملية التنمية بوضوح في آثار الصدر، إذ نجده يفرد أكثر من بحث لهذه المسألة أو يشير اليها استطراداً حيثما اقتضى البحث ذلك[٣٢٠].

٦. التوحيد والعدل الاجتماعي

يتفرع العدل عن التوحيد؛ لأنه صفة من صفات الله تعالى، فيكون داخلاً في التوحيد مثلما هي بقية الصفات كالعلم والقدرة والإرادة وغيرها، ولا توجد ميزة عقائدية في العدل تقتضي إفراده من دون الصفات الأخرى كأصل من أصول الدين، (ولكن الميزة هنا ميزة اجتماعية، ميزة القدوة؛ لأن العدل هو الصفة التي تعطي للمسيرة الاجتماعية، وتغني المسيرة الاجتماعية، والتي تكون المسيرة الاجتماعية بحاجة اليها أكثر من أية صفة أخرى، أُبرز العدل كأصل ثانٍ من أصول الدين باعتبار المدلول التوجيهي، باعتبار المدلول التربوي لهذه الصفة)[٣٢١].

إن ترتيب أصول الدين بهذه الكيفية (توحيد، عدل، نبوة، إمامة، معاد) يُبتنى بوجه من الوجوه على أساس ما لهذه الأصول من مضمون اجتماعي واتصال بالحياة الانسانية (فالتوحيد يعني اجتماعياً أن المالك هو الله دون غيره من الآلهة المزيفة، والعدل يعني أن هذا المالك الوحيد بحكم عدله لا يؤثر فرداً في فرد ولا يمنح حقاً لفئة على حساب فئة، بل يستخلف الجماعة الصالحة ككلّ على ما وفر من نِعم وثروات)[٣٢٢]. أما لماذا احتل العدل هذا الموقع فصار أصلاً ثانياً، ولم يوضع في موقع أصل آخر؟ فيوضح الصدر أنه (لم يكن من المصادفة أن يوضع العدل أصلاً ثانياً من أصول الدين... وانما كان تأكيداً على أهم صفات الله تعالى في مدلوله العملي ودوره في توجيه المسيرة الانسانية. وذلك لأن العدل في المسيرة وقيامها على أساس القسط،



هو الشرط الأساس لنمو كلّ القيم الخيرة الأخرى ، وبدون العدل والقسط يفقد المجتمع المناخ الضروري لتحرك تلك القيم وبروز الامكانات الخيرة)[٣٢٣]. والعدل الاجتماعي الذي وضعه الإسلام كهدف من الأهداف المركزية التي يسعى لإقامتها في الأرض، جنّدَ لأجله كلّ الطاقات، وأرخص في سبيله سفك الدماء وتقديم القرابين، ولم يدّخر من دون إقامته أي شيء. يضاف إلى ذلك أن هذا العدل لم يطلقه الإسلام كشعار مفرغ من المحتوى ، مثلما ينادي بذلك الكثير من الحركات الايديولوجية والسياسية، وانما حدده الإسلام في صيغة مقننة رسم فيها صورة تفصيلية واضحة للحياة الاجتماعية التي تجسد العدالة. وقد لخص الصدر الصورة الاسلامية للعدالة الاجتماعية بمبدأين عامين (لكلّ منهما خطوطه وتفصيلاته، أحدهما: مبدأ التكافل العام، والآخر: مبدأ التوازن الاجتماعي. وفي التكافل والتوازن بمفهومهما الإسلامي، تحقق القيم الاجتماعية العادلة، ويوجد المثل الإسلامي للعدالة الاجتماعية)[٣٢٤]. ويعود إلى هذا المخطط الفرق الجوهري بين مجتمع العدالة الذي يريد أن يشيده الإسلام، وبين المجتمعات التي تسعى لبنائها الدعوات الأخرى ، فإن القسط والعدل هو العلامة الفارقة بين المجتمع التوحيدي وغيره.

٧. التوحيد ومسار التأريخ

يشكل المحتوى الداخلي للانسان الأساس لحركة التاريخ، حسب التحليل الذي انتهى اليه الصدر لدور الإنسان في الحركة التأريخية من منظور القرآن الكريم. أما البناء الاجتماعي العلوي، وما يسود في المجتمع من علاقات ومؤسسات وفعاليات متنوعة، فيرتبط بالمحتوى الداخلي الذي يكون بمثابة القاعدة التي تشاد عليها تمام البُنى الفوقية في الحياة الاجتماعية.

وان تغيير وتطور المجتمع يتوقف على إعادة بناء المحتوى الداخلي، فإذا تغير الأساس تغيرت البُنى الفوقية، واذا بقي الأساس ساكناً لم تتغير تلك البُنى . وهذا يعبر عن سنة تأريخية يحكيها القرآن بصراحة (ان الله لا يُغيّرُ ما بقوم حتى يُغيروا ما بأنفسهم)[٣٢٥] ، فإن هذه الآية تفصح عن نوعين من التغيير، أحدهما: هو تغيير ما بالقوم، بمعنى أحوال القوم، شؤون القوم، الظواهر الاجتماعية في حياة القوم، وثانيهما: تغيير ما بالأنفس، بمعنى تغيير المحتوى النفسي الداخلي للأمة كأمة، من حيث هي



جماعة، لا لـهذا الفرد أو ذاك. والتغيير الثاني هو العلة للتغيير الأول، أي ان تغيير المحتوى الداخلي للانسان هو الأساس لعملية التغيير والتطور الاجتماعي. ولذلك سمّى الإسلام عملية بناء المحتوى الداخلي إذا اتجهت اتجاهاً صالحاً بـ(الجهاد الأكبر)، بينما سمّى عملية البناء الخارجي إذا اتجهت اتجاهاً صالحاً بـ(الجهاد الأصغر)[٣٢٦]. يتساءل الصدر عن الأساس في بناء المحتوى الداخلي للانسان، والمحور الذي يستقطب عملية البناء الداخلي للانسانية. فيجيب ان المحور هو المثل الأعلى ، فإن (المحتوى الداخلي للانسان يجسد الغايات التي تحرك التاريخ، يجسدها من خلال وجودات ذهنية تمتزج فيها الإرادة بالتفكير. وهذه الغايات التي تحرك التاريخ يحددها المثل الأعلى .. فبقدر ما يكون المثل الأعلى للجماعة البشرية صالحاً وعالياً وممتداً تكون الغايات صالحة وممتدة، وبقدر ما يكون هذا المثل الأعلى محدوداً أو منخفضاً تكون الغايات المنبثقة عنه محدودة ومنخفضة أيضاً)[٣٢٧]. فالمثل الأعلى هو نقطة البدء في صنع المحتوى الداخلي للانسان، وهذا المثل الأعلى يتحدد في إطار رؤية كونية عامة للحياة والإنسان والكون، وعلى أساس هذا المثل تختلف الحركات التأريخية بعضها عن بعض، فإن اختيار أية جماعة بشرية لمثلها الأعلى يعني اختيارها لمسارها التأريخي وتجربتها التاريخية بكلّ ما يكتنفها من إرهاصات وما تتعرض إليه من منعطفات. فتاريخ أية أمة يصنعه مثلها الأعلى ، والتمايز في النسق التاريخي لأمة معينة عن بقية الأمم يعود إلى طبيعة المثل الأعلى الذي اختارته وجعلته هدفاً لمسارها[٣٢٨]. وقد صنف الصدر المُثُل العليا التي تتبناها الجماعات البشرية إلى ثلاثة أقسام هي:

أ ـ المثل الأعلى التكراري

وهو الذي يستمد تصوره من الواقع نفسه، أي يُنتزع عن واقع الجماعة الفعلي الذي تعيشه. وهذا المثل يعمل على تجميد الواقع وحمله إلى المستقبل، وتحويل هذا الواقع من أمر محدود إلى أمر مطلق. فتكون حركة التاريخ حركة تكرارية، يكون المستقبل هو الحاضر، والحاضر هو الماضي، فيتحنط الواقع وتتجمد حركة التاريخ، ولا يتاح للانسان تحقيق مكاسب جديدة، ولا تنجز الأمة أية خطوة تمثل تقدماً حقيقياً في مسارها. عندئذ تتحول الأمة إلى الأمة (الشبح)، فتنهار أمام غزو عسكري من الخارج، أو تذوب وتنصهر وتتفتت هويتها في مثل مستورد من الخارج، أو ينشأ في أعماق هذه الأمة من يعيد فاعلية وحيوية مثلها الأعلى من جديد[٣٢٩].



ب ـ المثل الأعلى المحدود

وهو الذي ينتزع من تصور ذهني محدود للمستقبل، أي من خطوة واحدة من المستقبل، فهو ليس تعبيراً تكرارياً عن الواقع بل تطلع نحو المستقبل لكنه تطلع محدود، بيد أنه يحوّل هذا التصور الذهني المحدود إلى مطلق. مما يتيح للأمة حركة لكنها حركة محدودة؛ لأنها عندما تستنفد المديات القصوى لهذا المثل تتوقف مسيرتها، عندما (يتحول هذا المثل نفسه إلى قيد للمسيرة، إلى عائق عن التطور، إلى مجمّد لحركة الإنسان، لأنه أصبح مثلاً، أصبح إلهاً، أصبح ديناً، أصبح واقعاً قائماً، وحينئذ سوف يكون بنفسه عقبة أمام استمرار زحف الإنسان نحو كماله الحقيقي)[٣٣٠]. وقتئذ يتجمد الواقع، وتصير حركة التاريخ تكرارية، يعود فيها المستقبل إلى الحاضر، والحاضر إلى الماضي، وحالما (يتحول هذا المثل الأعلى إلى مثل تكراري، يتمزق هذا المثل التكراري، وتتحول الأمة إلى شبح أمة)[٣٣١] وتؤول إلى المصير نفسه الذي انتهت اليه الأمة السابقة؛ لأنها تستنفد إمكانات الحركة، فلا تستطيع ان تتقدم خطوة واحدة على الطريق.

ج ـ المثل الأعلى المطلق

ويعني المثل الأعلى الحقيقي وهو الله سبحانه وتعالى . والسير نحو هذا المثل سير ارتقائي، تصاعد وتكامل وتقدم (يا أيها الإنسان إنك كادحٌ إلى ربِّك كدحاً فمُلاقيه)[٣٣٢]. (وبحكم أن الله سبحانه وتعالى هو المطلق إذن الطريق أيضاً لا ينتهي؟ هذا الطريق طريق الإنسان نحو الله هو اقتراب مستمر بقدر التقدم الحقيقي نحو الله، ولكن هذا الاقتراب يبقى اقتراباً نسبياً، يبقى مجرد خطوات على الطريق من دون أن يُجتاز هذا الطريق؛ لأن المحدود لا يصل إلى المطلق، الكائن المتناهي لا يمكن أن يصل إلى اللامتناهي، فالفسحة الممتدة بين الإنسان وبين المثل الأعلى هنا فسحة لا متناهية، أي أنه ترك له مجال الابداع إلى اللانهاية، مجال التطور التكاملي إلى اللانهاية، باعتبار أن الطريق المتد طريق لا نهائي)[٣٣٣]. وعندما تتبنى البشرية المثل الأعلى الحق، تستطيع ان تتسامى وتتقدم باستمرار في مسارها، ولا تستنفد حركتها عند أية خطوة في الطريق مهما امتد مسارها، ويتحول تأريخها إلى مكاسب وانجازات مستمرة، باستمرار طريقها وتواصل حركتها.



وبهذا نتعرف على موقع التوحيد في تحديد وجهة التأريخ، وتموين الأمة بالوقود اللازم في حركتها التأريخية، والذي لولاه لتعطلت حركة الأمة وتوقف عطاؤها التاريخي واستحالت إلى شبح. فعقيدة التوحيد تُعبّد الطريق وتزيل العوائق المتراكمة فيه؛ لأنها تجفف منابع التناقض الداخلي في الإنسان بين حفنة التراب التي تجره إلى الأرض، وبين روح الله التي تصعده إلى أعلى و(تتسامى بإنسانيته إلى حيث صفات الله، إلى حيث أخلاق الله، تخلقوا بأخلاق الله، إلى حيث العلم الذي لا حدّ له، والقدرة التي لا حدّ لها، إلى حيث العدل الذي لا حدّ له، إلى حيث الجود والرحمة والانتقام، إلى حيث هذه الأخلاق الإلهية)[٣٣٤].

كما أن عقيدة التوحيد تشن حرباً لا هوادة فيها على جميع المُثل المنخفضة والتكرارية التي يصطنعها الإنسان، وتؤدي إلى تعطل المسار التكاملي للتاريخ، حينما تتحول إلى تمثال لا حياة فيه، لكنه يستقطب اليه مجموعة من الملأ المترفين، ممن ترتبط مصالحهم وترفهم ببقاء المثل التمثال. فإن دعوات التوحيد التي قادها الأنبياء تصدت على الدوام لهؤلاء المترفين، وخاضت معهم صراعاً لم يقبل المهادنة أو المساومة؛ لأنهم أصروا على حماية المُثل المزورة والدفاع عنها (وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلاّ قال مترفوها إنّا وجدنا آباءَنا على أمةٍ وإنّا على آثارهم مقتدون)[٣٣٥] (وما أرسلنا في قرية من نذير إلاّ قال مترفوها إنّا بما أُرسلتُم به كافرون)[٣٣٦].

موقع أصول الدين من مسار التأريخ

بعد أن اتضح دور المثل الأعلى الحق في توجيه المسيرة البشرية اتجاهاً تكاملياً، يتراكم فيه الابداع، وتنمو فيه الخبرة، وتتسع مكاسب الانسان في استثمار الطبيعة، والإفادة من أمثل السُبُل لتسخير نواميسها، وتيسير الانتفاع بمنتجاتها. إذا اتضح ذلك نعود لنسأل في خاتمة المطاف عن موقع كل واحد من أصول الدين الخمسة في توجيه الحركة التأريخية للمجتمع التوحيدي، وما الذي تحدثه هذه الأصول في مسيرة هذا المجتمع؟ وهل إشاعة معايير العدل والقسط في الحياة الاجتماعية، وترسيخ مبادئ الأمن الاجتماعي، وغياب مظاهر الظلم والاستغلال، تتوقف على تبنّي أصول الدين وتجسيدها في الحياة الاجتماعية؟

يلخص الصدر الوظيفة الاجتماعية لكل واحد من أصول الدين الخمسة، وما يناط بكل منها في المسيرة البشرية في ما يلي:



١ ـ التوحيد: يمنح التوحيد المؤمن رؤية واضحة فكرياً وايديولوجياً للمثل الأعلى . أي أن الايمان بالله تعالى يوحّد كل الغايات والطموحات البشرية في مثل أعلى واحد هو الله تعالى.

٢ ـ العدل: العدل صفة من صفات الله، وهو جانب من التوحيد، وليس هناك خصوصية عقائدية تقتضي جعله أصلاً مستقلاً من أصول الدين، من دون غيره من صفات الله، وإنما الخصوصية هنا خصوصية اجتماعية؛ لأن العدل هو الصفة التي تثري المسيرة الاجتماعية، والتي تحتاج إلى المسيرة أكثر من أية صفة أخرى . و لهذا لابد أن نتعامل مع العدل كغيره من صفات الله بوصفها منارات ومؤشرات وأدلة على الطريق، لا بوصفها حقائق عينية منفصلة عنا .

٣ ـ النبوة: عندما تتبنى المسيرة البشرية المثل الأعلى الحق، وبما أن هذا المثل منفصل عنها ، إذن لابد أن تتوفر صلة موضوعية بين الانسان والمثل، وهذه الصلة يقوم بها النبي، فالنبوة تجسد الصلة الموضوعية بين المثل الأعلى والبشرية.

٤ ـ الامامة: هي قيادة ربانية تندمج مع دور النبوة، فالنبي قد يكون إماماً، بيد أن الامامة لا تختفي بغياب النبوة، إذا كانت الرسالة بحاجة الى قيادة تواصل المعركة ضد الطواغيت والآلهة المزورة، فالامام هو القائد الذي يتولى هذه المعركة.

٥ ـ الايمان بيوم القيامة: هو الذي تستقي منه إرادة الانسان الوقود والطاقة الروحية، ويحفظ للانسان دائماً قدرته على التجديد والتطور، عبر ما يؤمّنه من شعور بالمسؤولية وضمانات موضوعية؛ لأن إيمان الانسان بيوم القيامة يوصل بين ساحة الدنيا التي يعيش فيها وساحات أخرى برزخية وحشرية، فيرتبط مصير الانسان في تلك الساحات بدوره وإنجازه في هذه الساحة[٣٣٧] .

هذا بإيجاز شديد ما يضطلع به كلّ واحد من أصول الدين في تموين المسيرة البشرية بالوقود اللازم في كدحها المتواصل الى الله تعالى ، إذا استقامت على الطريقة ولم تَحِدْ عن طريق التوحيد.

إلى هنا اتضحت أبعاد نظرية الصدر في اكتشاف المدلول الاجتماعي لأصول الدين، وهي المرة الأولى التي تأخذ فيها هذه المسألة هذا النحو من الصياغة النظرية التفصيلية الوافية، بالتوكّؤ على القرآن الكريم.




مكتبة
الفكر الجديد

الباب الثاني

الدرس الفلسفي




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الاول
مفهوم الفلسفة . وظيفة الفلسفة
مدارس الفلسفة الاسلامية

تعريف الفلسفة

الفلسفة لفظ استعارته العربية من اللغة اليونانيّة، وأصله في اليونانية كلمة تتألف من مقطعين:

فيلوس Philos وهو بمعنى «صديق أو محب»، والثاني هو سوفيا Sophia أي «حكمة»، فيكون معناها «محب الحكمة».

ويبدو أن كلمة Sophia ليست يونانية الأصل وانما هي مقتبسة من لغة شرقية، حسب ما أكد الباحث الغربي المعاصر M.Bernal .

وبذلك تدل كلمة«الفلسفة» من الناحية الاشتقاقية على محبة الحكمة أو ايثارها، وقد نقلها العرب الى لغتهم بهذا المعنى فى عصر الترجمة.

والفلسفة في اللغة الفرنسية philosophie وفي الانجليزية philosophy وفي اللاتينية philosophia[٣٣٨].

وكان فيثاغورس (٥٧٢ ــ ٤٩٧ق.م) أول حكيم وصف نفسه من القدماء بأنه فيلسوف، وعرَّف الفلاسفة بأنهم الباحثون عن الحقيقة بتأمل الاشياء، فجعل حب الحكمة هو البحث عن الحقيقة، وجعل الحكمة هي المعرفة القائمة على التأمل.

وعلى هذا أضحى تعريف الفلسفة بأنها: العلم الذي يبحث فيه عن حقائق الاشياء على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية.

تجدر الاشارة الى ان كلمة (الفلسفة(استُعملت في معان متعددة عبر التاريخ، واتسع معناها في بعض المراحل ليستوعب العلوم العقلية بأسرها، فيما تقلص هذا



المعنى في مراحل اخرى فاستُعمل عند بعضهم كما في التراث الاسلامي في ما يخص الفلسفة الأولى، التي تبحث عن المسائل الكلية للوجود التي لا ترتبط بموضوع خاص.

الفلسفة والسفسطة

وفي مقابل الفلسفة تستعمل كلمة (السفسطة) وهي تعني نوعاً من الاستدلال يقوم على الخداع والمغالطة، فقد كانت السفسطة عنواناً لتيار واسع حاول أن يعصف بالأسس المنطقية للتفكير الصحيح، وينكر أي واقع خارج اطار الذهن، ظهر عند اليونان في القرن السادس قبل الميلاد. بيد أن ظهور سقراط (٤٦٩ ـ ٣٩٩ق.م) في ما بعد أسهم بشكل فعّال في الإجهاز على هذا التيار، وإعادة الاعتبار إلى أسس التفكير والاستدلال الصحيح، واقتفى أثره تلميذه أفلاطون (٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق.م) ثم جاء تلميذ الاخير أرسطو (٣٨٤ ـ ٣٢٢ق.م) الذي كان صاحب الدور الريادي في تقنين ماتم اكتشافه من قواعد وأسس التفكير الصحيح، والتي صاغها في ما عُرِف بعد ذلك بـ «المنطق الأرسطي».

ومثلما فعل فيثاغورس من قبل فان سقراط أسمى نفسه بالفيلسوف أيضاً، ومنذ عصر سقراط اصبحت كلمة الفلسفة تستعمل دائماً في مقابل السفسطة، لانها تعني التعرف على الحقيقة واكتشافها على ما هي عليه بالاسلوب البرهاني، خلافاً للسفسطة التي تنكر الحقيقة وتمارس تزييفاً للمعرفة يعتمد على الخداع والمغالطة.

الفلسفة محور العلوم

تعتبر الفلسفة عند القدماء محوراً لجميع العلوم الحقيقية أو المعارف العقلية، مما يرتبط بالطبيعة أو ماوراء الطبيعة منها، كالطبيعيات والرياضيات والالهيات، فانتظمت في اطارها تمام المعارف، ولم يشذ منها سوى المعارف التي تعبر عن مواضعات واتفاقات واعتبارات جعلها البشر، مثل النحو والصرف.

أقسام الفلسفة

لما كانت الفلسفة عند القدماء اسماً تندرج تحته المعارف العقلية بمجموعها، جرى تصنيف هذه المعارف الى نوعين رئيسين، وهما:



أولاً . العلوم النظرية، او الحكمة النظرية

وهي التي يطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس، بحصول العقل بالفعل، ويندرج تحتها:

أ ـ الالهيات:

وتسمى العلم الالهي، والعلم الأعلى، والعلم الكلي، والميتافيزيقيا (ماوراء الطبيعة)، والفلسفة الاولى، تمييزاً لها عن الرياضيات المسماة بالفلسفة الوسطى، وذلك لانها تقع في مرتبة متوسطة بين الطبيعيات والالهيات. وتعتبر الالهيات لدى القدماء اشمل وأوسع من غيرها من العلوم، مضافاً إلى انها برهانية ويقينية اكثر من غيرها.

وتنقسم الالهيات الى:

١ـ الامور العامة:

وهي العناوين والاحكام والصفات التي لاتختص بموجود دون سواه، وإنما تسري في جميع الموجودات، ويتصف بها الموجود بما هو موجود، ولايشترط ان يكون الموجود المتصف بها له ماهية معينة. وهي مثل: الحدوث والقدم، والوجوب والإمكان، فكل موجود إما ان يكون حادثاً او قديماً، وكل موجود إما ان يكون واجباً او ممكناً.

مع العلم ان شمول هذه العناوين للموجودات تارة يكون بمعنى شمول كل واحد منها لجميع الموجودات. مثلما نلاحظ في الوجود والشيئيّة، وتارة يكون بمعنى شمول هذه المفاهيم للموجودات بنحو التقابل، كالوجوب والإمكان ، فان كل موجود لابد ان يكون مندرجاً تحت عنوان الواجب او الممكن.

ويُعبَر عنها بـ «الاحكام العامة للوجود» و«الالهيات بالمعنى الأعم».

٢ ـ معرفة الله:

ويدور البحث فيها حول وجود البارئ، وتوحيده، وصفاته، ومايرتبط بذلك من مسائل. وتسمى بـ «الالهيات بالمعنى الأخص» في مقابل «الالهيات بالمعنى الأعم».

ب ـ الرياضيات:

وتسمى العلم الاوسط، والفلسفة الوسطى لوقوعها في مرتبة متوسطة في سُلَّم المعرفة بين «الالهيات» و«الطبيعيات»، وهي تنقسم الى:



١ ـ الحساب.

٢ ـ الهندسة.

٣ ـ الهيئة.

٤ ـ الموسيقى.

ج ـ الطبيعيات:

وتسمى العلم الادنى، والفلسفة الدنيا، لانها تقع في ادنى المراتب في سُلَّم المعرفة، وفوقها تقع «الرياضيات»، فيما تكون «الالهيات» العلم الاعلى. وهي تبحث في احوال الاجسام الطبيعية، وتنقسم الى:

١ ـ السماع الطبيعي:

تعود هذه التسمية إلى كتاب «السماع الطبيعي لأرسطو» الذي عرفه المسلمون أول مرة عبر السريان، وفي تسميته مايشير الى ذلك،فان الاصل السرياني هو «شمعا كيانا».

والسماع الطبيعي اول ما يبحث عادة من الطبيعيات، وبكلمة اخرى هو اول ما يسمع منها، ويجري البحث فيه حول الاسباب والمبادئ للطبيعيات، وبيان احوال العلل المختلفة، والمادة والصورة، والحركة ومايرتبط بها من مسائل، والاجسام كمّها وكيفها.

٢ ـ الفلكيات:

الفلك عند القدماء جسم كروي الشكل، لاميل فيه، ثابت بكليته، متحرك باجرامه دوراناً. وهو بسيط لم يتركب من اجسام مختلفة في طبائعها، غير قابل للخرق، ذو نفس حيوانية، ونفس ناطقة.

ويقوم مذهب القدماء في تفسير نظام خلق العالم على اساس ان العقل الاول هو ما صدر من ذات الحق تعالى، ومن العقل خُلِق فلك الافلاك، وهكذا بقية الافلاك. وقد اعتبر الحكماء العالم الجسماني بعد عالم المجردات في نظام الخلقة، والعالم الجسماني مركباً من تسعة أفلاك متداخلة، أي يحيط بعضها بالآخر، وذهب بعضهم الى اعتبار فلك الافلاك هو مجموع الافلاك.

٣ ـ العنصريات:

ويبحث فيها حول: طبقات الارض، والكائنات الجوية، والمعادن، وعلم النبات، وعلم الحيوان.



بيد ان بعض الحكماء منذ عصر صدر المتألهين الشيرازي اعتبر الطبيعيات أربعة اقسام، وهي:

١ ـ السماع الطبيعي.

٢ ـ الفلكيات.

٣ ـ العنصريات.

٤ ـ النفس.

ثانياً. العلوم العملية، او الحكمة العملية

هي التي يطلب فيها اولاً استكمال القوة النظرية، بحصول العلم التصوري والتصديقي بأمور هي بأنها اعمالنا، ليحصل منها ثانياً استكمال القوة العملية بالاخلاق. وبكلمة اخرى:الحكمة المتعلقة بالامور العملية التي علينا ان نعلمها ونعملها تُسمى حكمة عملية، بينما الحكمة المتعلقة بالامور النظرية التي علينا ان نعلمها وليس علينا ان نعملها تسمى حكمة نظرية.

وتنحصر العلوم العملية او الحكمة العملية في ثلاثة اقسام، هي:

أ ـ الحكمة المدنية، او علم سياسة المدن وتدبير المجتمع:

وهي تُعلِّم كيفية المشاركة التي تقع فيما بين أشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الابدان ومصالح بقاء نوع الانسان.

ب ـ الحكمة المنزلية، او علم تدبير المنزل والعائلة:

وهي تُعلِّم كيفية المشاركة التي ينبغي أن تكون بين اهل منزل واحد لتنتظم به المصلحة المنزلية.

ج ـ الحكمة الخُلقية، أو علم الاخلاق:

وهي تُعلِّم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو النفس، وتُعلِّم الرذائل وكيفية توقيها لتتطهر عنها النفس.

هذا هو التصنيف الذي اعتمده القدماء في بيان شجرة المعرفة، وما تشتمل عليه من فروع العلوم البشرية المتنوعة.

ويعود تاريخ الهيكل الأساس لهذا التصنيف الى عصر الفيلسوف اليوناني



أرسطو، ثم تبناه وأكمله مَن جاء بعده من الحكماء، وربما اختلف معه غير واحد ممن تأخر عنه في تفاصيل وحدود هذا التصنيف، كما يظهر في قسم الطبيعيات من كتاب (الشفاء) لابن سينا مثلاً.

أما الفلسفة الأوربية الحديثة فقد تخلت عن هذا التصنيف وتبنت أنموذجاً آخر في بيان شجرة المعرفة وتصنيف العلوم لا يطابق ما تقدم.

مسائل الفلسفة

تناولت الفلسفة عبر عصورها الممتدة ـ بدءاً بنشأتها الى عصرنا الراهن ـ مسائل كثيرة، استوعبت فيها تمام المعارف البشرية، وان استقلت منها بعض المعارف والعلوم منذ عصر النهضة في أوربا، ومن أبرز القضايا التي انبسط عليها البحث الفلسفي:

١ ـ الالهيات:

هي الفلسفة الباحثة في احوال الموجود بما هو موجود، وقد أسماها أرسطو بالفلسفة الاولى أو اللاهوت، تمييزاً لها عن الطبيعيات والرياضيات.

٢ ـ المنطق:

هو علم يُعنى بدراسة قواعد وأسس التفكير الصحيح وأساليب الاستدلال التي تعصم مراعاتها العقل عن الخطأ في عملية التفكير.

٣ ـ نظرية المعرفة:

يدور البحث في نظرية المعرفة حول منابع التصورات والتصديقات في الذهن البشري، وقيمة هذه المعارف ومدى مطابقتها للواقع وكشفها عن الحقيقة، وطبيعة هذه المعرفة وحقيقتها، وحدودها، وهل بامكانها تجاوز دائرة ماهو محسوس والتعرف على ما وراء الطبيعة؟

وعلى هذا تدرس في نظرية المعرفة المسائل التالية:

أ ـ مصدر المعرفة.

ب ـ قيمة المعرفة.

ج ـ طبيعة المعرفة.

د ـ حدود المعرفة.



٤ ـ الاخلاق:

علم يُعنى بدراسة ماينبغي وما لاينبغي في السلوك البشري، وما يرتبط بمسألة «الحسن والقبح» من مسائل كحسن العدل وقبح الظلم، وحسن الصدق وقبح الكذب، وحسن الحق وقبح الباطل... . وغير ذلك.

٥ ـ فلسفة الجمال:

علم يتناول دراسة وتحليل ألوان ومظاهر التعبير الفني ونزعة الحس الجمالي في حياة الانسان.

٦ ـ فلسفة الدين:

علم يهتم بدراسة وتحليل طبيعة المعرفة الدينية وما تنطوي عليه المعتقدات، ونوع الأدلة والبراهين التي تستند اليها تلك المعرفة وتحاول تحليل التجارب الايمانية والبحث عن منابعها وتجلياتها وأحوالها.

٧ ـ فلسفة العلم:

فلسفة تُعنى بفهم وتفسير ظاهرة العلم فهماً يعمقها، فتبحث في التنظيم الامثل لمناهجه، ومعرفة خصائصه ومقوماته، ومحاولة حل مشكلاته التي تخرج عن دوائر اختصاص العلماء.

وهناك مسائل اخرى تناولتها الفلسفة من قبيل: فلسفة القانون، وفلسفة التأريخ، وفلسفة التربية، وغيرها.

نشأة الفلسفة

دأب قطاع واسع من مؤرخي الفلسفة على اختزال تأريخ الفلسفة الممتد عبر الزمان والمكان باليونان فقط، واعتبروا المنحى العقلي في الحضارة اليونانية هو بداية الوعي العقلي المنتظم في حياة الانسان، وصار هذا الوعي معبراً عن البادرة الاولى للمعرفة الفلسفية في التاريخ حسب زعمهم.

بيد ان الارث العقلي الذي عثر عليه خبراء الآثار في بقايا تراث وادي الرافدين، ووادي النيل، والصين، والهند، وغيرها من الامم القديمة، برهن بشكل واضح على حضور الوعي الفلسفي فيما تم تفسيره من الكتابات على الالواح الطينية الكثيرة التي



وصلت إلينا من تراث هذه الامم. فمثلاً عثر المنقبون في وادي الرافدين على أكثر من مليون لوح طيني ترقد تحت طبقات الارض من بقايا الحضارات السومرية والأكدية والبابلية والآشورية، نهبت معظمها البعثات الآثارية الغربية، ووزعتها كغنائم بين متاحف أوربا وأمريكا.

المصطلح المقابل لكلمة الفلسفة عند الأمم الأخرى

ان اصطلاح الفلسفة لا خلاف في انه جاء من اللغة اليونانية، أما المعنى المستخدم فيه هذا المصطلح فنجد ما يوازيه ماثلاً عند الامم الأخرى، مثل «نيميقي» عند البابليين، «سوفيا» عند المصريين، «جنيانا» عند الهنود. وقد ادرك بعض الفلاسفة هذه المسألة في وقت مبكر، فأوضح الفارابي المتوفى سنة ٣٢٩ هـ (ان هذا العلم ـ ويعني به الفلسفة ـ على ما يقال: انه كان في القديم في الكلدانيين وهم أهل العراق، ثم صار الى اهل مصر، ثم انتقل الى اليونانيين). وتحدث ابن سينا عن منطق المشرقيين والحكمة المشرقية أيضاً، في كتابه «منطق المشرقيين» لكنه لم يكمل هذا الكتاب، فضاعت تفاصيل ربما كانت من الأهمية بمكان في تاريخ الحكمة الشرقية فيما لم يصل إلينا من حكمة المشرقيين لابن سينا. كذلك أكد شيخ الاشراق السهروردي تأثير حكمة المشرقيين في الفلسفة اليونانية طبقاً لما حكاه صدر المتألهين الشيرازي عنه.

أين ظهر التفكير الفلسفي؟

يمكن القول ان التفكير الفلسفي لا تتحدد نشأته بعرق او جنس خاص من بني الانسان، او بقعة جغرافية محددة، وانما هو ماثل في كل مكان وحاضر في حياة جميع الشعوب، فهو موجود في كل زمان ومكان حيثما كان الانسان وعاش في مجتمع، بل نستطيع ان نؤكد ان هذا التفكير لا ينفك عن الكائن العاقل، حتى على فرض عيش الانسان وحيداً في جزيرة، كما دلل على ذلك الفيلسوف المسلم ابن طفيل المتوفى سنة ٥٨١ هـ في«حي بن يقظان». ذلك لان هذا التفكير انما هو مظهر لنزوع العقل البشري لتفسير الواقع المحيط به والتعرف على اسراره، واكتشاف موقعه ومبدئه ومصيره كجزء من هذا الواقع، وتحديد وظيفته في ضوء هذه الرؤية.



التأريخ الصحيح للفلسفة

ان التاريخ الصحيح للوعي الفلسفي يبدأ مع ظهور الكائن البشري العاقل على الارض، لان هذا الكائن منذ تجربته الاولى في الحياة واستثمار الطبيعة، ما انفك يثير السؤال تلو السؤال عن مبدئه ومصيره وحقيقته، وحقيقة العالم المحيط به. وعلى هذا لا تتصف بالصواب أية محاولة تسعى لحذف دور البشرية بمجموعها في بناء الفكر الفلسفي، وربطه ببيئة ومحيط خاص، مثلما فعل معظم مؤرخي الفلسفة حين اختصروا تاريخ الحياة العقلية للانسان بالفلسفة اليونانية، فيما تجاهلوا ما سواها، وبكلمة اخرى جرى تزوير لتأريخ الفلسفة، حين وقف عدد كبير من هؤلاء المؤرخين موقف الإهمال حيال التجربة العقلية الواسعة خارج إطار البيئة الاوربية، فتغافلوا عن المصادر غير المعلنة للوعي الاوربي، ولم يعلنوا جذور هذا الوعي وروافده، واعتُبِرَ الانسان الغربي رائداً لاول تجربة عقلية في التاريخ. بينما لو حاولنا أن نقرأ تاريخ الوعي الفلسفي في حياة الانسان، عبر تفكيك مكونات الفكر اليوناني وتحليلها، ثم إحالة كل عنصر منها الى الروافد الاصيلة التي استقى منها، لرأينا ان ما لدى اليونان ما هو إلاّ ميراث يأتلف من عناصر متنوعة راكمته انجازات حضارات سالفة ممتدة في اعماق الزمان.

منابع الفلسفة اليونانية

امتصت الفلسفة اليونانية مادة اساسية من العناصر المقومة لها مما أنجزته الحضارات الأخرى خارج الفضاء الاوربي، مضافاً الى ما انجزته البيئة المحلية الخاصة بها، فعملت على مزجه وهضمه وتمثله، ثم أعادت إنتاجه في إطار المحيط اليوناني الخاص وما يتوالد فيه من سجالات ومعارك عقلية عارمة.

صحيح ان للمحيط اليوناني أثراً بالغاً في تخصيب مضمون الفلسفة اليونانية، وتغذيتها بالوقود اللازم للاشعاع والتوهج بعيداً عن المركز مكانياً وزمانياً، لكن ذلك ما كان يتحقق لو لا اقتباس خامات معرفية من حضارات ازدهرت في قارة آسيا قبل ذلك بقرون عديدة. ذلك ان الشرق مهد النبوات والحضارات كما تقول لنا الكتب المقدسة والوثائق التأريخية، والفلسفة اليونانية لم تكن مقطوعة الصلة عما يدور في وادي النيل وآسيا الصغرى، التي كانت بدورهاعلى اتصال جغرافي وتأريخي من جهة



الشرق بحضارات ما بين النهرين وغيرها. وانه لا يمكن اكتشاف حجم ابداع اليونانيين إلاّ بمعرفة المصادر الشرقية للمعارف اليونانية، وقد ادرك بعض الباحثين هذه الحقيقة فصرح شارل فرنر مثلاً: «إن الفلسفة اليونانية انما نشأت من تماس اليونان بالشرق».

الفلسفة اليونانية تلتهم التراث الشرقي

نستطيع ان نؤكد أن الإنجاز المعرفي الاوربي ما كان يتم لو لا ما استعارته أوربا من الشرق، فان اللحظة الفاصلة في تاريخ أوربا القديم هي ظهور الفلسفة اليونانية، وقد لاحظنا ان هذه الفلسفة إنما أثمرت معطياتها المعرفية بالمزاوجة بين ما وصلها من الشرق وما اتاحته البيئة اليونانية من حيوية عقلية. وهكذا كانت اللحظة الثانية في تاريخ أوربا الحديثة، فان اتصال أوربا بالشرق من جديد عبر الاندلس والحروب الصليبية مكّنها من القيام بترحيل معرفي واسع لمعطيات الحضارة الإسلامية التي افادت منها في تأسيس نهضتها الحديثة.

وبذلك أضحت روح الشرق وميراثه المعرفي هي المادة الخام التي وظفها الانسان الغربي في لحظتين تأريخيتين، زحف عبر الاولى بفلسفته نحو آسيا والشرق من خلال مدرسة الاسكندرية، فاخترقت هذه الفلسفة احقاب الزمان واكدت حضورها الأبدي في تراث المعقول عند الاسلاميين في العصور اللاحقة. فيما زحف عبر اللحظة الثانية بأساطيله العسكرية على العالم الآخر في آسيا وافريقيا والامريكتين، فانتهب ثرواتها، واباد جماعات من سكانها الأصليين، وفرض نمط حياته وثقافته على شعوبها.

مفهوم الفلسفة الإسلامية

الفلسفة هي الوعي العقلي بالعالم، المطابق للعالم تطابقاً تاماً، بمعنى (صيرورة الانسان عالَماً عقلياً مضاهياً للعالَم العيني)[٣٣٩] حسب تعبير السبزواري، وتحرير الانسان مما يكتسي تفكيره من أوهام وخيالات، فقد يخال الانسان ماليس بموجود موجوداً، وما ليس بحقيقة حقيقة، فيظل أسير ما أوحاه له خياله من انه حقيقة، بينما هو ليس بحقيقة، ويقوده ذلك الى جملة مشكلات نظرية وعملية تؤدي الى انحطاط منظومة معارفه وشقائه في ما بعد، ولا تقف المسألة عند شقاء الفرد، بل تتعداه الى



شقاء المجتمع الذي يعيش فيه، عندما تضطرب حياته العقلية بما يسودها من أوهام، وتؤول بنيته الاجتماعية الى التداعي، وتتبعثر امكاناته الحياتية في ما لاينفعه، وتتشتت طاقاته، بعد غياب وعيه، وتعطل عقله عن التفكير المستقيم. فلا يقدر على بناء نهضة، وابداع مقومات حضارة سليمة، بعد ذوبان قدراته وامكاناته، فيتلاشى دوره، ويضمحل إسهامه في رفد تطور المعارف البشرية، ويخرج المجتمع عندئذ من نسق الحركة التأريخية، ويتهمش دوره في الحياة. فتجيء الفلسفة لتحمي معطيات العقل البشري، ومكاسب التجربة الانسانية، من الانهيار، لأن الفلسفة تؤمِّن للعقل وعياً ايجابياً عميقاً إزاء الوجود، يخترق معه العقل مايحول بينه وبين ادراك الموجودات على حقيقتها، ويتغلب على الوعي الزائف، الذي يحجبه عن رؤية الواقع كما هو، ذلك ان الفلسفة ـ كما يقول صدر المتألهين الشيرازي ـ تعني (استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ماهي عليها، والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين، لا أخذاً بالظن والتقليد، بقدر الوسع الانساني، وان شئت قلت نظم العالم نظماً عقلياً، على حسب الطاقة البشرية)[٣٤٠]. وكذلك يفصح عن غايتها بأنها: (انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه، وصيرورتها عالَماً عقلياً مشابهاً للعالم العيني... وهذا الفن من الحكمة، هو المطلوب لسيد الرسل المسؤول في دعائه صلى الله عليه وآله الى ربه، حيثُ قال: (ربِّ أرنا الأشياء كما هي)[٣٤١].

مسائل الفلسفة الإسلامية

ان المحور الاساس لمسائل الفلسفة الإسلامية هو «الموجود»، والموجود في الفلسفة كـ «بدن الانسان بالنسبة الى الطب» ، و «العدد» بالنسبة الى الحساب، و«المقدار» بالنسبة الى الهندسة. وبتعبير آخر ان موضوع الفلسفة هو «الموجود بما هو موجود» وجميع مباحث الفلسفة تدور حول الوجود. ويعني قيد (بما هو موجود) دراسة الاحكام العامة للموجود، والبحث عن الحيثيات المشتركة، وليس الاحكام الخاصة بموجود معين، والحيثيات المختصة له، أي البحث عن أحوال وعوارض الموجود العام غير المقيد بخصوصية يكون بها موجوداً خاصاً.

وفي ما يلي تلخيص سريع لمسائل الفلسفة الإسلامية، التي تتمحور حول الوجود:



١ ـ مسائل ترتبط بالوجود، وبالأمرين المقابلين له، وهما الماهية والعدم:

فانه وان كانت الواقعية للوجود فحسب، وليس هناك شيء في الواقع والعالم الخارجي العيني سوى الوجود غير أن الذهن البشري يصطنع مفهومين آخرين في مقابل الوجود، الأول: العدم، والآخر: الماهيّة.

وهناك مسائل عديدة في الفلسفة يكون محور البحث فيها «الوجود والماهية»، مثل مسألة (أصالة الوجود واعتبارية الماهيّة) فيما يكون محور البحث في مسائل أخرى «الوجود والعدم»، مثل مسألة امتناع إعادة المعدوم.

٢ ـ مسائل ترتبط بأقسام الوجود:

تقع تحت الوجود أقسام عدة، تكون كالأنواع بالنسبة للوجود، ومن ذلك: تقسيم الوجود الى عيني وذهني، وتقسيمه الى واجب وممكن، والى حادث وقديم، والى ثابت ومتغير، والى واحد وكثير، والى ما بالقوة وما بالفعل، وهذه بمجموعها تقسيمات أولية للوجود، تعرض على الوجود من حيثُ هو موجود، بينما هناك تقسيمات أخرى للوجود مثل انقسامه الى اسود وابيض، والى كبير وصغير، ومساو وغير مساو، وطويل وقصير... ونظير ذلك، فانها ليست تقسيمات للموجود بما هو موجود، وانما هي انقسامات للموجود بما هو موجود مختص، فان تقسيمه الى كبير وصغير بما هو جسم، وتقسيمه الى مساوٍ وغير مساوٍ بما هوكم...والخ.

٣ ـ مسائل ترتبط بالقوانين العامة الحاكمة على الوجود:

وهي نظير: قانون العلية، السنخية بين العلة والمعلول، التقدّم والتأخّر والمعيّة في مراتب الوجود.

٤ ـ مسائل ترتبط باثبات مراتب وطبقات الوجود أو عوالم الوجود:

يعتقد الحكماء المسلمون بتعدد طبقات الوجود، حيثُ أنهاها المشهور منهم الى اربعة عوالم كلية أو أربع نشآت، وهي:

أ ـ عالم الطبيعة أو الناسوت:

وهو عالم المادة، والحركة، والزمان والمكان، وبكلمة أخرى هو عالم الطبيعة والمحسوسات أو عالم الدنيا.



ب ـ عالم المثال أو الملكوت:

وهو أعلى مرتبة من عالم الطبيعة، لأنه عالم مجرد من المادة، لاتطرأ عليه الحركة والتغيير والزمان، لكن فيه صور المادة وأبعادها.

ج ـ عالم العقول أو الجبروت:

وهو عالم المعنى، ويقع فوق عالم الملكوت في رتبته، وهو مجرد من الصور والاشباح والمادة.

د ـ عالم الإله أو اللاهوت:

وهو عالم الالهية والأحدية[٣٤٢].

وذهب الحكماء الى ان لكل شيء موجود في العالم الطبيعي وجودات أخر في العوالم الثلاثة السابقة عليه، من عالم المثال، وعالم العقل، وعالم الإله، يعني ان لكل شيء طبيعي وجوداً مثالياً يشاهد بصورته المثالية، ووجوداً عقلياً ينال بحقيقته، ووجوداً إلهياً، إذ الإله هو بسيط الحقيقة، وهو كل الاشياء، وليس بشيء منها[٣٤٣].

٥ ـ مسائل ترتبط بالعلاقة بين عالم الطبيعة والعوالم الثلاثة الاخرى الأعلى منه:

وهي المسائل التي ترتبط بالقوس النزولي من البارئ تعالى الى الطبيعة، والقوس الصعودي من الطبيعة الى العوالم الأعلى. وهذا ما نراه بوضوح في بحث مسألة (المعاد) في مدرسة الحكمة المتعالية[٣٤٤].

وظيفة الفلسفة

قبل الخوض في بيان وظيفة الفلسفة، نشير الى بعض المسائل التي تضيء الموقف إزاء الدور الذي تنهض به الفلسفة في الحياة العقلية للانسان.

لبس مفهوم الفلسفة

أشيعت حول كلمة «الفلسفة» مداليل متنوعة أفضت الى تُهم عديدة، فقد أضحت هذه الكلمة ملتبسة بمعان سلبية وأفكار مثيرة منفرة، تتوثب أذهان عامة الناس حين سماعها، فيتبادر منها: انها شيء معقد، ومبهم، وغامض، وربما لانفع فيه، وهرطقة، وضياع للوقت والعمر، واستنزاف للجهود، واهدار للعقل، فيما لا طائل منه، حتى خُيِّل



لبعضهم ان كثرة قراءة الفلسفة ودراستها ربما تقود الى الهستيريا والجنون ـ كما تقول خرافات العجائزـ .

تأريخ الاختلاف حول الفلسفة

يرتد الاختلاف حول قيمة الفلسفة، والوظيفة العقلية التي يمكن أن تؤديها وجدوى الاستمرار في دراستها وقراءة مدوناتها، الى فترة مبكرة في تاريخ البشرية، فمنذ ظهور الحضارة، وبدايات تدوين الفكر الفلسفي، ذهب الناس مذاهب شتى، وتقاطعت آراؤهم حيال الفلسفة، فبينما حرص بعضهم على دراسة الفلسفة، وتبنى الدفاع عن الفلاسفة، عمد آخرون الى رفضها وتسفيه مَنْ يتعاطى دراستها.

وكان السجال متواصلاً في هذا المضمار، وطالما تفاقم واشتد بمرور الزمان، خصوصاً في الفترات التي تزدهر فيها الحياة العقلية، ويتصاعد الأفق الفكري للمجتمع، في مثل هذه الظروف يتسع الكلام حول الفلسفة، وينفذ الى دوائر غير معنية بالفكر، فاذا هبط الحوار الى مثل هذه الدوائر، عادةً ما تشيع أخطاء كثيرة في تفسير الفلسفة وفهم مقولات الفلاسفة، حين يسعى كل شخص لتقويل الفلاسفة مالم يتفوهوا به، أو يقوم باجتزاء بعض مقولاتهم، واقتطاعها من نسق المنظومة الفلسفية واسقاط تفسير خاص عليها ينافي ما تقوله تلك المنظومات، فتتعرض آراء الفلاسفة الى عمليات تأويل، يجري فيه مسخ وتشويه مقرف لها، وتُفرغ من تمام ما تكتنزه من دلالات ومفاهيم عميقة، وتُفضي منظومات الفلاسفة الى مجموعات عبارات هزيلة ساذجة.

القضايا الكبرى في الفكر قضايا فلسفية:

ان الاطلاع على التراث الفكري للحضارات السالفة، والذي وصلنا عبر الالواح الطينية وغيرها، يكشف لنا عن أن أعظم المشكلات المعرفية في تاريخ الفكر تعود الى قضايا فلسفية، مثلما نجد في قضية الالوهية، والمبدأ والمصير، وما يتوالد منها من رؤىً ومعتقدات ومقدسات وطقوس، ظلت تلازم الانسان في مختلف مراحل وأشكال حياته، إضافة الى انها ليست من الاهتمامات الفكرية الخاصة بالفلاسفة أو رجال الدين، بل هي من المشاغل العقلية للبشرية بأسرها، فان كل انسان لابد ان تتشكل في



ذهنه رؤية كونية ـ وان كانت ساذجة ـ عن الكون والانسان والحياة، مبدؤها ومآلها، ويحاول عقله دائماً تعميق هذه الرؤية عبر الاستعانة بتحصيل البراهين عليها، كما يسعى الى تجسيدها في أنماط سلوكه وعلاقاته بما حوله. فان سلوك الانسان يتكيف في اطار ما تحدده رؤيته الكونية، بما تنطوي عليه من تقرير طبيعة علاقته بالمبدأ الأول، وموقعه في الكون، والهدف من خلقه، ومصيره.

قوانين العلوم الطبيعية تنبثق من قوانين فلسفية

ولدت القوانين العلمية جميعاً في فضاء الاسس والمقولات التي كشف عنها وصاغها العقل الفلسفي، وهذه حقيقة لا يستطيع انكارها أشد خصوم الفلسفة، فان ما نادى به التجريبيون من استغناء العلوم الطبيعية عن الفلسفة، واعتماد العلوم على التجربة فقط، لايمكن قبوله، لان العلوم الطبيعية التي يريد التجريبيون اقامتها على اساس التجربة الخالصة، هي بنفسها تحتاج الى اصول عقلية اولية سابقة على التجارب، ذلك ان التجربة انما يقوم العالم بها في مختبره على جزئيات موضوعية محدودة، فيضع نظرية لتفسير الظواهر التي كشفتها التجربة في المختبر، وتعليلها بسبب واحد مشترك، كالنظرية القائلة بان سبب الحرارة هو الحركة، استناداً الى تجارب عدة فسرت ذلك، ومن حقنا على العالِم الطبيعي ان نسأله عن كيفية اعطائه للنظرية بصفة قانون كلي ينطبق على جميع الظروف المماثلة لظروف التجربة، مع أن التجربة لم تقع إلاّ على اشياء عدة خاصة، أفليس هذا التعميم يستند إلى قاعدة، وهي ان الظروف المتماثلة والاشياء المتشابهة في النوع والحقيقة يجب ان تشترك في القوانين والنواميس؟ وهنا نتساءل مرة اخرى عن هذه القاعدة، كيف توصل اليها العقل ؟ ولا يمكن للتجريبيين هنا ان يزعموا انها قاعدة تجريبية، بل يجب ان تكون من المعارف العقلية السابقة على التجربة، لانها لو كانت مستندة الى تجربة، فهذه التجربة التي ترتكز عليها القاعدة، هي أيضاً لا تتناول بدورها الا موارد خاصة، فكيف ركزت على اساسها قاعدة عامة؟ فبناء قاعدة عامة وقانون كلي في ضوء تجربة واحدة أو تجارب عدة لايمكن ان يتم الا بعد التسليم بمعارف عقلية سابقة.

وبهذا يتضح ان جميع النظريات التجريبية في العلوم الطبيعية ترتكز على معارف عقلية عدة لا تخضع للتجربة، بل يؤمن بها العقل ايماناً مباشراً، وهي:



أولاً: مبدأ العلية، بمعنى امتناع المصادفة، ذلك ان المصادفة لوكانت جائزة لما أمكن للعالم الطبيعي ان يصل الى تعليل مشترك للظواهر المتعددة التي ظهرت في تجاربه.

ثانياً: مبدأ الانسجام بين العلة والمعلول، الذي يقرر ان الامور المتماثلة في الحقيقة لا بد أن تكون مستندة الى علة مشتركة.

ثالثاً: مبدأ عدم التناقض، الحاكم باستحالة صدق النفي والإثبات معاً.[٣٤٥]

على ان الفلسفة كما كانت بالامس علم العلوم، فانها اليوم مصدر الهام البحث العلمي في حقل الطبيعة، ذلك ان القوانين العقلية التي يتكفل بها البحث الفلسفي لا يمكن ان تستغني عنها أية محاولة للبحث العلمي، فهي تؤمن للباحث الادوات المعرفية اللازمة في بحثه، وبعبارة اخرى انها تمثل الاطار المرجعي النظري الذي لاتنتظم أية عملية للتفكير والبحث بدونه.

الفلسفة حاجة عقلية

اقترن ظهور التفلسف بوجود الكائن العاقل على الارض، ذلك ان العاقل بطبيعته يُدْهَش باستمرار اذا ما أثاره شيء او موقف او مشكلة، وكل مافي العالم يدعوه إلى الدهشة، فيثير استفهامات وأسئلة متنوعة، تتناسل عنها دائماً استفهامات أخرى، وتثوي وراءها مجهولات شتى، لاتجد الاجابات القاطعة عليها أبداً حالما توجد. غير ان العقل يتفاعل فيفتش عن مفاهيم، ويسعى لاستكشاف رؤى، توافي تلك الأسئلة باجابات تُخرِجِ الانسان من دائرة المجهول، وتنير له شيئاً مما يحيط به، وتتيح له الاقتراب نحو الحقيقة، وتفضي به في نهاية المطاف الى ابصار الحقيقة كما هي. فيستلهم عقله وعياً بالوجود، والمبدأ، والمصير، ومركز الانسان في الكون، وليست الفلسفة إلاّ وعي العقل بهذه القضايا الكبرى، وافصاحه عن أسرار الوجود العظمى، وتشخيصه لموقع الانسان، وبهذا الوعي ينجو الانسان من حالة الاغتراب في هذا العالم، لان شعوره بانه جزء من عالم الموجودات، وهي بمجموعها متماثلة بالوجود، ينتشله من حالة الاغتراب.



مَنْ هو الفيلسوف؟

ان وعي الواقع، واستكناه أسراره، والتأمل في نسق القوانين الناظمة له، نحو من التفلسف، لكن ليس كل ألوان الوعي والادراك فلسفة، ذلك ان الفيلسوف هو مَن يؤصِّل مقولات، ويبدع نظريات، ويُعنى بصياغة منهج تنتظم في إطاره عملية التفكير، كيما يوجِّه العقل لسبر أغوار الواقع، والتعرف على حدود العالم وتخومه وآفاقه، واستجلاء حقيقة الوجود على ما هو عليه، أو بما هو موجود ـ بحسب تعبير الحكماء ـ .

في هذا الضوء يصبح الفيلسوف أعظم مكتشف يعمل على رصد الوجود، وتحديد مدياته الحقيقية، ونفي جميع ما يغلِّف الحقيقة من أوهام زائفة. وبذلك لا تغدو الفلسفة الا عبارة عن الوعي الايجابي بالعالَم، هذا الوعي الذي يحكي تمام الابعاد الحقيقية للعالم، وبتعبير الحكماء (صيرورة الانسان عالَماً عقلياً، مضاهياً للعالم العيني)[٣٤٦]، وتحريره مما يكتسي عقله من مفاهيم موهومة.

الفلسفة مظهر الرقي الحضاري

ان لحظة ولادة الفلسفة في تاريخ الوعي البشري، هي لحظة تألق وتسامي العقل، باعتبارها تجسيداً مكثفاً ومعمقاً للوعي الكوني، مضافاً الى انها تؤرخ لأخصب منجز معرفي في التاريخ. من هنا يمكن القول بأن المعيار والمظهر الذي يتجلى به الرقي الحضاري في حياة أية أمة من الأمم هو ازدهار التفكير الفلسفي لديها، وبوسعنا ان ندلل على ذلك عبر استقراء سريع لمسار الحضارة الانسانية، فقد تميزت الحضارة اليونانية على سواها من الحضارات المتاخمة لها، حتى صارت من ابرز الحضارات التي عاشت قبل الميلاد، وعُرِف عن هذه الحضارة تعاطي رجال الفكر فيها للفلسفة بشكل واسع، بحيث كان الموروث الفلسفي هو الميراث الاعظم الذي خلفته، وهو أخصب ميراث فلسفي مدون وصل إلينا من عصور ماقبل الميلاد. ومن المعروف ان معطيات الحضارة اليونانية منوطة بالانجاز الفلسفي للفلاسفة اليونان.

كذلك خلَّفت الحضارة الإسلامية ميراثاً فلسفياً هائلاً، وكانت لحظات ازدهار التفكير الفلسفي، هي لحظات صعود هذه الحضارة، ذلك ان سيادة المنحى العقلي وتألق العقلانية، واكبه دوماً تطور واسع شمل حقول الحياة الإسلامية بأسرها، مثلما نرى ذلك في القرن الرابع الهجري.



الفلسفة تؤسس للنهضة

في الحضارة الاوربية الحديثة تبدو هذه المسألة بصورة جلية، فقد مهَّدَ لدخول أوربا عصر النهضة قبل نحو خمسة قرون، ولادة تيار فلسفي عميق، تبادلَ الادوار فيه فلاسفة بارزون، من امثال فرنسيس بيكون(١٥٦١-١٦٢٦م)، ورينيه ديكارت (١٥٩٥-١٦٥٠م).

وعلى هذا لم نجد أحداً ممن أرخوا لأوربا عصر النهضة، يغفل الدور العظيم الذي اضطلع به هؤلاء الفلاسفة، في إرساء الاسس المعرفية الضرورية لولوج العقل الأوربي عصر الاكتشافات والاختراعات، ومن ثم حدوث الثورة الصناعية.

لقد ظل العقل الغربي حبيس مجموعة مفاهيم ومقولات خاطئة، أعاقت وعيه وعطلت وظيفته قروناً عديدة، حتى اذا جاء هؤلاء الفلاسفة حطموا تلك المفاهيم واطلقوا العقل من أغلاله، فأعادوا إلى التفكير الفلسفي مهمته في ترشيد حركة الوعي، من خلال المنهج الجديد الذي بشروا به. ويعود إلى هذا المنهج الذي أثمرته الجهود الفلسفية لفلاسفة عصر النهضة، الأثر الاساس في زحزحة المفاهيم القدرية التعطيلية التي فرضتها الكنيسة على العقل الغربي، وظلت تعوق هذا العقل ما يناهز ألف سنة. واستطاع الانسان الاوربي بفضل الاستعانة بالمنهج الجديد ان يحقق فتوحاته العلمية المهمة في الطبيعة، وأن يؤسس نهضته التقنية التي اعتمد عليها في بسط نفوذه على المعمورة.

على ان كل ذلك ما كان يحدث لو لم يُمهِّد له الوعي الفلسفي، ليسود الحياة الفكرية تيار يشيد بدور العقل، ويتخذ التفكير الفلسفي صنعة له. وهذا ما أفصح عنه ديكارت بقوله: (ان الفلسفة وحدها هي التي تميزنا من الاقوام المتوحشين والهمجيين، وانما تقاس حضارة الأمة وثقافتها بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها، ولذلك فإن أجلَّ نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد، هي ان يمنحه فلاسفة حقيقيين)[٣٤٧].

تأسيساً على ماسبق يمكن القول ان نمو عدد الفلاسفة في حياة أية أمة، وشيوع التفكير الفلسفي، علامة نهوض الأمة، ذلك ان النهضة دائماً تتأسس على وعي فلسفي مستنير، لان تغيير العالَم انما يجري عبر تغيير وعي الناس، وتحول أفكارهم ومفاهيمهم، وهذا ما تتكفل به الفلسفة.



الوظيفة التحليلية النقدية للفلسفة

تتولى الفلسفة الكشف، والتحليل، والتفسير، فهي تحكي لنا عما هو كائن، فيما تنفي ما سواه، مما يثوي في الذهن من أوهام وخرافات، تحول بينه وبين بلوغ الحقيقة، وتعوقه عن الخَلْقِ والابداع. ان الفلسفة تسبغ على الذهن نزعة تحليلية نقدية، تطهره من كافة العناصر التي تُفسد التفكير المستقيم، وتمنحه أدوات تتوكأ عليها كل عملية تفكير مبرهنة. ويعتبر توليد الفلسفة لهذه الادوات من مهماتها التحليلية النقدية الأساسية، لانه لما كانت الوظيفة الكبرى للفلسفة هي اكتشاف الواقع وادراكه كما هو، والتعرف على الحقيقة بتمام أبعادها، والحقيقة عادة ما تغلفها حُجُب موهومة، يصطنعها جهل الانسان، من هنا تبدو الاهمية البالغة للأدوات النقدية التي تنتجها الفلسفة، فبواسطتها يجري تحطيم الحُجُب، التي تتسبب في نشوء الوعي الزائف بالحقيقة، وادراك الحقيقة كما هي.

غير ان حاكمية العقل في جميع مناشط الحياة اذا أريد لها أن تتحقق فيجب أن يسود النقد الحياة، ذلك ان النقد هو الوقود اللازم لكل منحى عقلاني في التفكير. والنقد أحد ابرز وظائف الفلسفة القديمة، فإن الفيلسوف هو المفكر الذي يقول لنا ما لا يقوله غيره، بمعنى أنه يرينا ما ألفناه وتلقيناه بالقبول والتسالم، وحسبناه هو الحقيقة، انه ليس كما يُخيَّل لنا، وإنما هو وهم التبس علينا إدراكُه، بعد ان ارتدى ثياب الحقيقة، فاشتبه بها، ومن ثم طَمَسَها فحل محلها، فيجيء الفيلسوف ليكشف لنا ماجرى طمسه من الحقيقة، لأنه يستطيع أن يخترق برؤيته الاعماق، ويسبر غور الواقع، ويستجلي أسراره، فيرينا مالا نقوى على رؤيته، بأدواتنا وطريقتنا المبسطة التي طالما اعتمدناها في معاينة الواقع.

الفلسفة والحقائق الإلهية

إن الوظيفة الاهم للفلسفة هي ايصال الانسان الى الحقائق الإلهية، عبر تزويده بما يلزم عملية الاستدلال على ماوراء الطبيعة، والبرهنة على التوحيد، وترسيخ هذه العقيدة، بنحو تصير معه هي المحور الذي تنبثق عنه تمام رؤى الانسان ومفاهيمه عن الكون والحياة، ويصدر سلوكه في اطار ما تهديه هذه العقيدة، فيسري التوحيد في



جميع أبعاد حياته، لأن وعيه عن العالم سيصاغ في فضاء عقيدة التوحيد، وكذا سلوكه سينتظم طبقاً لما تمليه هذه العقيدة، فتكون ـ حسب تعبير العلامة الطباطبائي ـ (كل قضية علمية كانت أو عملية في الاسلام هي «التوحيد»، قد تلبَّس بلباسها، وظهر في زيها، وتنزَّل في منزلها، فبالتحليل ترجع كل مسألة وقضية الى «التوحيد»، وبالتركيب يصيران شيئاً واحداً، لامجال للتجزئة ولا للتفريق بينهما).[٣٤٨]

على ان الاسئلة الكبرى التي تواجه الوعي البشري تجد اجاباتها لدى الفلسفة، ولولاها لظل الانسان في حيرة وتيه يتخبط خبط عشواء، لايدري من أين أتى والى أين يؤول في ما بعد؟ ولايدري شيئاً عن كنه العالم حوله. فتتولى الفلسفة تزويده بما يهدي عقله الى المبدأ والمعاد، وتقوده في نهاية المطاف الى نيل الحقائق الالهية، فيطابق ما يدعو اليه الدين الحق ما تؤديه الفلسفة، لأن (الدين لايدعو الانسان الا الى نيل الحقائق الالهية بشعوره الاستدلالي، الذي جُهِّز به، وهذا هو بالذات مايُعَبر عنه بـ (الفلسفة الالهية)، فكيف صح ـ بعد هذا ـ الفصل بين الدين الالهي وبين الفلسفة الالهية، مع انهما شيء واحد، لاتعدد فيه، ولا اختلاف).[٣٤٩]

مدارس الفلسفة الإسلامية

لو اردنا ان نبسط القول في هذه المدارس لاستلزم ذلك حديثاً مسهباً، ولكن نود ان نشير اشارة مقتضبة، تعرف باختصار المدارس المشهورة للفلسفة الإسلامية، وهي:

أ ـ المدرسة المشّائية

هي المدرسة التي تستند إلى البرهان العقلي في التدليل على مطالبها. اما تسميتها بالمشائية فمنسوبة، كما يقال، للفيلسوف الذي كان يُدرّس الفلسفة ماشياً. فإن أرسطو الذي تنسب له هذه المدرسة كان يدرس تلامذته ماشياً. فعُبِّر عن مدرسته بالمدرسة المشائية، والفلاسفة المسلمون الذين اتبعوه هم: الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، ممن اشتهروا بالفلاسفة المشائين، وأبرزهم هو الشيخ الرئيس ابن سينا، والذي يُعرف برئيس المشائين في الاسلام، وينتمي لهذه المدرسة معظم الفلاسفة في دنيا الاسلام، ولهذه المدرسة تراث ومؤلفات كثيرة اشهرها كتاب الشفاء لابن سينا.



ب. المدرسة الإشراقية

مؤسسها هو شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي، الذي قتل في حلب سنة ٥٨٧ هجرية، وهو في عمر لم يتجاوز ٣٨ سنة.

وربما توغل بعض الباحثين عميقاً في التاريخ فوجد منابع إلهام المدرسة الاشراقية في تراث افلاطون ومدرسة الاسكندرية والافلاطونية الجديدة.

وترى المدرسة الإشراقية ان المعرفة تحصل عبر إشراقها على النفس. وبذلك تمتاز مدرسة شيخ الإشراق عن سابقتها، فإن منهج المدرسة المشائية يستند الى النظر والبرهان وإعمال العقل، فهي حكمة استدلالية، بينما منهج المدرسة الإشراقية يبتني على تجلية النفس وصقلها، لكي تشرق عليها المعارف، فتكون كالمرآة المجلوة المصقولة، والوصول إلى الحقيقة إنّما يكون من خلال الارتياض ومجاهدة النفس والكشف وليس من خلال العقل، فهي حكمة ذوقية تستند الى الذوق والإلهام والاشراق.

ج. مدرسة الحكمة المتعالية

مؤسسها هو الفيلسوف محمد ابراهيم القوامي الشيرازي المعروف بصدرالدين وصدر المتألهين وملا صدرا، المتوفى سنة ١٠٥٠ هجرية في طريقه إلى الحج بالبصرة.

ومن المؤسف أن صدر الدين الشيرازي ظل مجهولاً على نطاق واسع بين دارسي الفلسفة خارج الحوزات العلمية، بالرغم من أنّه «احد الكبار المجهولين في التأريخ» حسب تعبير أحد الباحثين الغربيين، وقد اشتهر بين مؤرخي الفلسفة خطأ أن الفلسفة الإسلامية خُتمت بابن رشد؛ بينما الصحيح انها لم تختم به، وإنّما انبعثت من جديد وولدت ولادة أَخرى في عصر صدر المتألهين، الذي شيّد مدرسة فلسفية متنوعة الأبعاد في مقابل المشّاء والإشراق.

ان فلسفة صدر المتألهين كما يقول مرتضى مطهري هي ملتقى لأربعة طرق، أي توجد اربع قنوات تغذيها، وتندرج وتتوحّد فيها، وهي: الفلسفة المشائية، والإشراقية، والعرفان النظري، وعلم الكلام.

ولم يقتصر دور ملا صدرا على المزج المبسط لهذه المناهج، وإنّما عمل على دمج مكونات هذه المناهج وبناء معالم مدرسة جديدة، هي مدرسة الحكمة المتعالية، التي تلتقي مع مدرسة المشائين بالإستناد إلى البرهان، مثلما تلتقي مع المدرسة الإشراقية،



لأنها تقول إن الكشف يمكن أن يوصل الى الحقيقة، وهي تستلهم من منابع الوحي وتراث النبوة وأهل البيت (عليهم السلام).

وكان الفيلسوف ابن سينا أول من ذكر مصطلح «الحكمة المتعالية» في كتابه «الإشارات والتنبيهات» قبل ملا صدرا. ففي الجزء الثالث (ص ٣٣٩-٤٠١) يشير ابن سينا إلى مصطلح «الحكمة المتعالية». كذلك نجد اشارة لهذا المصطلح لدى داود القيصري في شرحه لفصوص الحكم للشيخ محيي الدين بن عربي، كما في «رسائل القيصري»(ص١٥).

وقد اصطبغت فلسفة ملا صدرا بتراث العرفاء،حتى ان منهج البحث الفلسفي في كتابه «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة» ترسَّمَ منهج العرفاء في السلوك القلبي، فأضحى السلوك العقلي لديه بمثابة السلوك الروحي للعرفاء. ذلك ان السالك من العرفاء يقطع في مسيرته أربعة أسفار، هي:

١ ـ السفر من الخلق إلى الحق: إذ يتجاوز السالك عالم الطبيعة، وبعض عوالم ما بعد الطبيعة، ليصل الى ذات الحق، فلا حجاب بينهما.

٢ ـ السفر بالحق في الحق: وهو سفر في كمالاته وأسمائه تعالى.

٣ ـ السفر من الحق إلى الخلق بالحق: وفيه يكر السالك راجعاً الى الخلق، فيمكث في عالم الخلق، لكن عودته لا تعني انفصاله وانقطاعه عن ذات الحق، لأنه يراه مع كل المخلوقات وفيها.

وهذا السفر يقابل السفر الأول لأنه من الحق الى الخلق بالحق.

٤ ـ السفر في الخلق بالحق: يسعى السالك في هذا السفر لإرشاد الناس وتوجيههم في الوصول الى الحق.

وهذا السفر يقابل السفر الثاني من وجه لأنه بالحق في الخلق.[٣٥٠]

وعلى هذا الأساس صنّف ملا صدرا كتابه (الأسفار الأربعة(حيث قال: (فرتبت كتابي هذا طبق حركاتهم في الأنوار والآثار، على أربعة أسفار). [٣٥١] وهذه الاسفار هي:

١ ـ السفر من الخلق إلى الحق: في النظر الى طبيعة الوجود وعوارضه الذاتية. وهي بمثابة المدخل لمسائل التوحيد.

٢ ـ السفر بالحق في الحق: في مسائل التوحيد ومعرفة الله وصفاته وكمالاته وأسمائه.

٣ ـ السفر من الحق إلى الخلق بالحق:في أفعال البارئ تعالى وعوالم الوجود الكلية.

٤ ـ السفر في الخلق بالحق: في مباحث النفس والمعاد.



الفصل الثاني
نشأة ومسار الدرس الفلسفي
في الحوزة العلمية في النجف الأشرف

يمكن القول: إن الشيخ أبا جعفر بن الحسن الطوسي، هو أول من أرسى الدعائم المتينة لحاضرة علمية للمعارف الإسلامية في النجف الأشرف، كان ذلك بعد ان تعرّض إلى الاعتداء وأحرقت داره ومكتبته في بغداد، فاضطر إلى الهجرة إلى مشهد أمير المؤمنين (عليه السلام) عام ٤٤٨هـ .

لقد كانت الحياة العلمية للشيخ الطوسي تشكّل حلقة الوصل بين مدرستين ومرحلتين مهمتين من مدارس علوم أهل البيت (عليهم السلام)، فإنه ترعرع وتعلّم في ربوع مدرسة بغداد، واحتضنه أول الأمر الشيخ المفيد لمدة خمس سنوات، ثم تحول بعد وفاة شيخه هذا عام ٤١٣هـ ، إلى تلميذه الشريف المرتضى، ولازم الحضور تحت منبره، وعُني به المرتضى، وبالغ في توجيهه وتلقينه، واهتم به أكثر من سائر تلاميذه، وعيّن له في كل شهر اثني عشر ديناراً، وبقي ملازماً له طوال ثلاث وعشرين سنة، حتى توفي الشريف المرتضى سنة ٤٣٦هـ[٣٥٢]، فاستقل هو بعده بالاستاذية، وأضحى إمام الشيعة الإمامية وشيخهم المقدم على غيره، وصارت داره في محلة الكرخ ببغداد موئلاً للعلماء والباحثين والطلاب، يتوافدون عليه من كل حدب وصوب لينهلوا من نمير علمه، حتى بلغ عدد تلامذته ثلاثمائة من مجتهدي الشيعة، ومن العامة عدداً غفيراً[٣٥٣]. واستقل باستاذية علم الكلام، فجعل له الخليفة العباسي القائم بأمر الله عبد الله بن القادر بالله أحمد كرسي الكلام والإفادة، وقد كان لهذا الكرسي يومذاك عظمة وقدر فوق الوصف، إذ لم يسمحوا به إلا لمن برز في علومه وتفوّق على أقرانه، ولم يكن في بغداد يومذاك من يفوقه قدراً أو يفضل عليه علماً، فكان هو المتعين لذلك الشرف[٣٥٤].



وكان الشيخ الطوسي كما وصفه العلامة الحلي بقوله: «شيخ الإمامية، قدس الله روحه، ورئيس الطائفة، جليل القدر، عظيم المنزلة، ثقة، عين، صدوق، عارف بالأخبار، والرجال، والفقه، والأصول، والكلام، والأدب، وجميع الفضائل تُنسب إليه، صنف في كل فنون الإسلام، وهو المهذّب للعقائد في الأصول والفروع، والجامع لكلمات النفس في العلم والعمل»[٣٥٥].

ومكث الشيخ الطوسي ببغداد مواصلاً عمله العلمي في البحث والتدريس إلى ان ورد بغداد عام ٤٤٧هـ طغرل بيك السلجوقي، فسقطت بغداد بيده، فأثار الفتنة الطائفية بين السنة والشيعة، وأمر بإحراق مكتبة وزير بهاء الدولة البويهي (سابور بن اردشير) المسماة بدار العلم، وكانت هذه المكتبة من أهم دور الكتب التي تضم ما يزيد على عشرة آلاف كتاب من نفائس التراث الإسلامي آنذاك، حيث شيّدها على غرار (بيت الحكمة) الذي بناه هارون الرشيد، ووصفها ياقوت الحموي بقوله: «كانت خزانة الكتب التي أوقفها الوزير أبو نصر سابور بن اردشير وزير بهاء الدولة بن عضد الدولة، ولم يكن في الدنيا أحسن كتباً منها. كانت كلها بخطوط الأئمة المعتبرة وأصولهم المحررة»[٣٥٦].

ولن تقف الفتنة عند إحراق هذه المكتبة الثمينة، بل توسعت لتلتهم التراث الذي حفظه الشيخ الطوسي في مكتبته الخاصة، فقد ذكر ابن الجوزي في حوادث سنة ٤٤٩هـ «وفي صفر في هذه السنة، كُبست دار أبي جعفر الطوسي متكلّم الشيعة بالكرخ، وأخذ ما وجد فيها من دفاتره، وكرسي كان يجلس عليه للكلام، وأخرج إلى الكرخ وأضيف إليه ثلاث سناجق بيض، كان الزوار من أهل الكرخ قديماً يحملونها معهم إذا قصدوا زيارة الكوفة، فأحرق الجميع»[٣٥٧].

ولما بلغت الأمور هذا الحد اضطر الشيخ الطوسي إلى أن يهاجر إلى النجف، وعندما هبط النجف بادر إلى تأسيس مدرسة علمية جديدة تهتم بتدريس وصيانة تراث أهل البيت (عليهم السلام)، وآنئذ بدأت مرحلة جديدة من مراحل مدارس أو حوزات العلوم الاسلامية عند الشيعة، بعد ان اضمحل نشاط مدرسة بغداد بهجرته، فقد كانت هجرته محطة فاصلة بين مدرستين خُتمت بها مدرسة بغداد لتبدأ مدرسة النجف أو الحوزة العلمية في النجف الأشرف.



وهكذا دشن الطوسي العهد الجديد بالتدريس والتأليف، فكانت لحظة وصوله إلى النجف هي الحد الذي يعيّن بداية تاريخ الدراسة الواسعة لفروع جميع المعارف الإسلامية، تلك البداية التي بدأ بها الانفتاح على التدريس والتأليف في علم الكلام ومختلف حقول المعقول الإسلامي، وهو ما نراه في الآثار الكلامية العديدة التي تركها لنا، فضلاً عن اعتماده أدوات المنطق وآليات البحث الفلسفي في مؤلفاته الأصولية والفقهية، فقد «نحى منحى ابن رشد وغيره من المشائين المسلمين، وواصل الاستدلال بالأقيسة المنطقية الصورية، باذلاً جهده في سلامة الأدلة، حرصاً على ما ألّفه المتكلمون قبل إمام الحرمين، الذين كانوا يظنون ان المدلول يبطل ببطلان دليله»[٣٥٨].

ان تفحص تراث الشيخ الطوسي يكشف عن ارتسام المنحى العقلي في أسلوب الاستدلال البرهاني الذي يغور في مباحث شتى لديه، وان كان يتجلى متدفقاً في المباحث الكلامية والمنطقية والفلسفية في مؤلفاته، وفي ما يلي تعداد لبعض آثاره في المعقول:

١ـ أصول العقائد، ذكره في كتابه الفهرست (ص١٦١)، معبراً عنه بقوله: كتاب في الأصول كبير، خرج منه الكلام في التوحيد وبعض الكلام في العدل.

٢ ـ الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد: وهو في ما يجب على العباد من أصول العقائد والعبادات الشرعية على وجه الاختصار، طبع في طهران سنة (١٤٠٠هـ)[٣٥٩].

٣ ـ تلخيص الشافي في الإمامة: أصله لأستاذه الشريف المرتضى علم الهدى، وقد قام بتلخيصه، طبع التلخيص في نهاية الشافي في طهران سنة (١٣٠١هـ)[٣٦٠].

٤ ـ تمهيد الأصول: وهو شرح لكتاب «جمل العلم والعمل» لأستاذه الشريف المرتضى، لم يخرج منه إلا ما يتعلق بالأصول، كما أشار في الفهرست (ص١٦١)، وطبع في طهران بتحقيق عبد المحسن مشكاة الديني، سنة (١٣٦٢ش)[٣٦١].

٥ ـ رياضة العقول: وهو شرح لكتابه «مقدمة في المدخل إلى علم الكلام»، كما أشار هو إلى ذلك في الفهرست (ص١٦١)[٣٦٢].

٦ ـ كتاب ما لا يسع المكلف الإخلال به[٣٦٣].

٧ ـ ما يعلل وما لا يعلل[٣٦٤] ذكره هو في الفهرست (ص١٦١).

٨ ـ المسائل في الفرق بين النبي والإمام: ذكرها في الفهرست (ص١٦١).



٩ ـ المسائل الرازية في الوعيد: وهي خمس عشرة مسألة، وردت من الرازي إلى أستاذه الشريف المرتضى فأجاب عليها، وأجاب عليها الشيخ الطوسي أيضاً، ذكرها في الفهرست (ص١٦١).

١٠ ـ المفصح في الإمامة: طبع في قم بتحقيق الشيخ رضا استادي[٣٦٥].

١١ ـ مقدمة في المدخل إلى علم الكلام: وصفها في الفهرست (١٦١) بقوله: «لم يعمل مثلها»، طُبعت في قم بتصحيح محمد تقي دانش پژوه[٣٦٦].

هذا ما وقفنا عليه من التراث في حقل المعقول للشيخ الطوسي، وهو تراث ليس بقليل، ولا سيما إذا وضعناه بمحاذاة ما أتحفنا به الشيخ من آثار خالدة متنوعة في مختلف مناحي المعارف الإسلامية.

مدرسة النجف بعد الشيخ الطوسي

في ليلة الاثنين الثاني والعشرين من المحرم سنة ٤٦٠هـ ، انطفأ النور الذي تدفق مدة اثنتي عشرة سنة في النجف الأشرف، وازدلفت إليه العلماء والطلاب، تقتبس من فيوضاته الكريمة، وأقفرت بغيابه هذه الحاضرة الفتية، فاهتزت أركانها، وبدا للناظر غور مائها واضمحلال حياتها يوماً بعد يوم في إثر غيابه، وان كان مَنْ خلفوه من تلامذته ـ وعلى رأسهم ولده الشيخ أبو علي الحسن ـ قد حاولوا مواصلة الطريق وحراسة حوزة أستاذهم، لكن مقام الشيخ الطوسي وموسوعيته وغزارة إنتاجه أتعبت تلامذته عن تقصي أثره واللحاق به.

وكان الشيخ أبو علي الحسن بن أبي جعفر الطوسي من أبرز تلامذته الذين استوعبوا تراثه، وامتدت بهم مدرسته، فقد «صار فقيه الشيعة وإمامهم بمشهد علي رضي الله عنه» بعد غياب أبيه، بحسب ما وصفه ابن حجر العسقلاني[٣٦٧].

وتشير بعض القرائن التأريخية إلى بقائه حياً حتى سنة ٥١٥هـ[٣٦٨]، وبعد وفاته تعهد عمادة مدرسة النجف الأشرف ولده الشيخ محمد بن أبي علي الحسن بن أبي جعفر محمد الطوسي، الذي عزز المركز العلمي للنجف فازدلفت إليه طلاب العلوم الشرعية من مختلف نواحي العراق، كما أكد ذلك ابن العماد الحنبلي في ترجمته له في حوادث سنة أربعين وخمسمائة بقوله:



«وفيها أبو الحسن محمد بن الحسن أبو علي بن أبي جعفر الطوسي، شيخ الشيعة وعالمهم، وابن شيخهم وعالمهم، رحلت إليه طوائف الشيعة من كل جانب إلى العراق، وحملوا إليه، وكان ورعاً عالماً كثير الزهد، وأثنى عليه السمعاني. وقال العماد الطبري: لو جازت على غير الأنبياء صلاة لصليت عليه»[٣٦٩].

وقد ظل هذا الشيخ قيّماً على مدرسة جده حتى توفي عام ٥٤٠هـ وبوفاته طويت صفحة مشرقة من تأريخ ازدهار الدرس الشرعي في النجف الأشرف، استمرت ما يقارب القرن من الزمان (٤٤٨ ـ ٥٤٠هـ)، انتظم فيها عدد كبير من التلاميذ في حلقات الدرس، وأضحت منطلقاً لتأسيس مدارس جديدة عند الشيعة الإمامية في الحقبة التالية، كانت أعظمها مدرسة الحلة التي اضطلع بإرساء قواعدها العلامة الشهير محمد بن إدريس الحلي صاحب «السرائر» المولود سنة ٥٤٣هـ والمنتسب إلى شيخ الطائفة الطوسي من جهة الأم.

ولا يمكن الجزم ان مدرسة النجف توقفت تماماً في العصر اللاحق، لوجود إشارات في بعض الكتب المؤلفة آنذاك من كتب التراجم وغيرها تنص على تحرير بعض إجازات الرواية في المشهد الغروي المقدس[٣٧٠]، مما يدل على امتداد الحركة العلمية في مدرسة النجف، وإن كانت بصورة محدودة.

بيد انه لا يلوح لنا أثر مهم في المعقول والعرفان كإنتاج لهذه المدرسة بعد شيخ الطائفة الطوسي حتى النصف الثاني من القرن الثامن الهجري، عندما حط رحاله في النجف السيد حيدر بن تاج الدين علي پادشاه الآملي أبرز مؤسسي الحكمة العرفانية عند الإمامية، بعد ان طاف بلداناً عدة في رحلة علمية تواصلت من بداية حياته «إلى مدة ثلاثين سنة أو قريب منها»[٣٧١] كما حكى لنا هو ذلك في حديثه عن نفسه وبيان حاله من ابتداء مراحل السلوك إلى حين الوصول، وما ارتسم من معالم تجربته الروحية، وتلقيه للعلوم اللدنية دون الكسبية في نهاية المطاف، حيث يقول:

«وبالجملة حتى بعد مدة وصلت إلى بغداد بطريق آخر، وزرت المشاهد المقدسة من مشهد أمير المؤمنين علي (عليه السلام)، ومشهد الحسين، وموسى والجواد، وسُر مَن رأى (عليهم السلام) وجاورتهم سنة كاملة، ثم توجهت إلى الكعبة بقصد الحج مجرداً فقيراً مع عدم التمكن الصوري، وزرت الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) والأئمة



الأربعة (عليهم السلام) بالمدينة، ورجعت إلى العراق وسكنت المشهد المقدس الغروي سلام الله على مشرفه، واشتغلت بالرياضة والخلوة والطاعة والعبادة، وطلب العلوم الحقيقية اللدنية الإرثية دون الكسبية التعليمية، ولم يكن هناك أحد يعرف هذا القسم، وكان هناك شخص عارف كامل خامل الذكر بين الناس، ولي من أوليا ء الله، اسمه عبد الرحمن القدسي، فقرأت عليه أولاً كتاب منازل السائرين مع شرحه، ثم كتاب فصوص الحكم مع شرحه، ثم رسائل أخر، ومضى على هذا زمان، وكشف لي ببركة هذا وبركة المجاورة، والتوجه إلى حضرة الحق وحضرة الأئمة (عليهم السلام)، أكثر كتب التصوف من المطولات والمختصرات، وكتبت عليها شروحاً وحواشي كما ذكرت في صدر هذا الكتاب]يعني تفسير المحيط الأعظم[مفصلاً، وصنفت بعد ذلك الكتب المذكورة في الفهرست وهي قريبة إلى عشرين أو أربعة وعشرين كتاباً، وذلك في مدة أربع وعشرين سنة وكان آخر تلك الكتب هذا التأويل [أي تفسير المحيط الأعظم] »[٣٧٢].

يؤرخ السيد حيدر الآملي في هذا النص لأخصب مرحلة من مراحل الإنتاج الغزير في حياته، وهي المرحلة التي بدأت مع هجرته إلى النجف الأشرف وتتلمذه للقدسي ومجاورته لقبر أمير المؤمنين (عليه السلام)، وكان ذلك في سنة احدى وخمسين وسبعمائة من الهجرة[٣٧٣]، فقد استلهم مؤلفاته من بركات تتلمذه للولي عبد الرحمن القدسي، ومجاورة المشهد الغروي المقدس في النجف، وقد عبر عن تدفق الفيوضات على قلبه بحيث أضحى«المشهد المقدس الغروي الذي هو مشهد مولانا وسيدنا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام)، موجب الفتح للفتوحات الغيبية على قلبي إجمالاً، ثم تفصيلاً... ففاض على قلبي من الله تعالى ومن حضراته الغيبية في هذه المدة، غير ما قلته من «تأويل القرآن» و «شرح الفصوص»، من المعاني والمعارف والحقائق والدقائق التي لا يمكن تفصيلها بوجه من الوجوه؛ لأنها من كلمات الله غير القابلة للحصر والعد والانتهاء والانقطاع»[٣٧٤]. ومكث الآملي في النجف مجاوراً المشهد المقدس ما يزيد على ثلاثين سنة، كما أشار إلى ذلك في شرحه لفصوص الحكم قائلاً: «فشرعت في شرحه... وهكذا كان بعد مجاورتي بالمشهد المقدس ثلاثين سنة على الوجه المذكور. وكان ابتدائي في سنة إحدى وثمانين وسبعمائة من الهجرة، والانتهاء منه سنة اثنين وثمانين وسبعمائة»[٣٧٥].



في هذا الضوء يمكن القول ان النصف الثاني من القرن الثامن شهد ازدهاراً مجدداً في مدرسة النجف، أتيح لها معه هذه المرة ان تسهم بفعالية مشهودة في تأسيس الحكمة العرفانية عند الإمامية على يد السيد حيدر الآملي، وربما كان عبد الرحمن القدسي أستاذ الآملي صاحب الحظ الأوفر في ذلك، وإن كنا لا نعرف الكثير عن حياته، لكن يمكن معرفة ما بلغه هذا الرجل من موقع علمي شامخ في هذا الفن من خلال تصديه لتدريس أدق المتون العرفانية، وما شهد به تلميذه الآملي بما أفاضه عليه من معارف.

لقد كان للقدسي دور أساس في توجيه الآملي، وتيسير مباحث العرفاء له، وإعداده لمهمة غير عادية سيضطلع فيها لاحقاً، بإنجاز طائفة من أهم مؤلفات الحكمة العرفانية الأولى في التراث الإمامي، وهذا ما يتجلى لنا بوضوح في إجازته لتلميذه الآملي التي جاء فيها: «أما بعد فقد قرأ عليّ السيد الإمام الهمام، العالم الكامل، قطب الموحدين، زبدة المتبحرين، كهف الحاج والمعتمرين، المخصوص بعناية رب العالمين، السيد ركن الحق والملة والدين، حيدر بن تاج الدين علي پادشاه الحسيني الآملي أدام الله ظله، كتاب فصوص الحكم لمحيي الدين بن العربي قدس الله سره مع شرح للقيصري، وكتاب منازل السائرين للشيخ أبي إسماعيل الهروي رحمة الله عليه مع شرح لعفيف الدين التلمساني رحمة الله عليه، قراءة مرضية، تشهد بفضله وفطنته، وكانت استفادتي منه أكثر من إفادتي له، وكان ذلك بالمشهد الغروي سلام الله على مشرفه، سلخ رجب المرجب من سنة ثلاث وخمسين وسبعمائة، وكتب الفقير إلى الله تعالى عبد الرحمن بن أحمد القدسي تجاوز الله عن سيئاته»[٣٧٦].

استطاع السيد حيدر الآملي ان يكتب ما مجموعه ستة وعشرين كتاباً ورسالة، تنتظم بمجموعها في محاولة لإعادة تدوين الحكمة العرفانية لمن سبقه، ولا سيما الشيخ محيي الدين بن العربي، في إطار تأويل تراث أهل البيت (عليهم السلام)، وتأويل القرآن الكريم الذي تمثل في كتابه الموسوم بـ «المحيط الأعظم والطود الأشم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم»، والذي رتبه كما ذكر: (على سبعة مجلدات كبار، بإزاء تأويل الشيخ الأعظم نجم الدين الرازي المعروف بـ «دايه» فإنه رتب كتابه على ستة مجلدات كبار، بعد تسميته بـ «بحر الحقائق ومنبع الدقائق»، ونحن أردنا ان يكون لنا



تفسير على قرنه من كل الوجوه، وبمقتضى الحديث الوارد فيه أيضاً: «ان للقرآن ظهراً وبطناً، ولبطنه بطناً، إلى سبعة أبطن»، وبمقتضى اشتماله أي القرآن الكريم على السبعات المعلومة، وغير ذلك مما أوجب ترتيبه عليها)[٣٧٧].

وتعتبر محاولة الآملي هذه أول أوسع محاولة لترسيخ المنحى التأويلي في التراث الإمامي، وقد مهد هذا المنحى لولادة اتجاه متميز بعد أقل من قرنين، ثم تعاظم دور هذا الاتجاه لدى الشيعة الإمامية بمرور الزمان، ولم تجهضه الردود المتنوعة التي أطلقها المحدثون والفقهاء والمتكلمون من الإمامية، الذين أصر الكثير منهم على شجب هذا المنهج في تفسير القرآن الكريم، وفهم المأثور عن الرسول وأهل البيت صلوات الله عليهم. وبغض النظر عن مدى صحة هذا المنهج وصواب المنحى الذي تدور حوله أعمال الآملي، ودقة تعبيره عن هدي الوحي الإلهي فإنه يمكن اعتبار «الانتاج العقلي لشيخ آمل، السيد حيدر بن علي بن حيدر العلوي الحسيني، من قمم التفكير الإسلامي في القرن الثامن للهجرة: فمؤلفاته التي حفظها لنا الزمن وأمكن الاطلاع على بعضها تصور نضوج الحكمة العرفانية في الإسلام، وانتظامها سائر النشاط الفكري والديني على السواء»[٣٧٨].

إن الفضاء الذي انتشرت في آفاقه الآثار التي تركها الآملي جغرافياً وزمنياً، ارتسم فيه الدور التأسيسي لبيئة النجف، في إثراء التجربة الروحية عند الإمامية، ذلك ان مدرسة النجف لم يغر ماؤها بعد ارتحال الفقه والحديث إلى الحلة، وإنما أتمت عملها باستئناف مهمة جديدة لم تتعهدها الحلة ولا أية مدرسة لعلوم الدين عند الإمامية آنذاك، فأزاحت ما تكدس من الحجب والكدورات في عالم الظاهر، وغطست بعيداً تغور نحو الباطن، متدلية من الشريعة إلى الطريقة، لتكتشف في نهاية المطاف الحقيقة فتتصل إلى ملاذها المفقود؛ لأن «الشريعة والطريقة والحقيقة، أسماء مترادفة الدلالة على حقيقة واحدة التي هي حقيقة الشرع المحمدي باعتبارات مختلفة، وليس بين هذه المراتب مغايرة أصلاً في الحقيقة؛ لأن الشرع كاللوزة مثلاً المشتملة على القشر واللب، ولب اللب. فالقشر كالشريعة الظاهرة، واللب كالطريقة الباطنة، ولب اللب كالحقيقة الباطنة للباطن، واللوزة جامعة للكل، كما قيل في الصلوات ومراتبها المترتبة عليها: الصلاة خدمة، وقربة، ووصلة؛ فالخدمة هي الشريعة، والقربة هي الطريقة، والوصلة هي



الحقيقة، واسم الصلاة جامع للكل. وقيل أيضاً: الشريعة ان تعبده، والطريقة ان تقوم بأمره، والحقيقة ان تقوم به»[٣٧٩].

إن تبلور هذا المنحى في مسار الفكر الشيعي، تسبب في تداعي تفسيرات واستفهامات مختلفة، كانت تنثال قروناً عدة حتى عصرنا الراهن وهي في مجموعها وإن لم تصدر عن رؤية واحدة، لكنها تتوحد في تفكيك عناصر الفكر الشيعي وإحالة بعضها إلى ثقافات أخرى خارج البيئة الإسلامية.

وقد راح ضحية هذا المنهج ذي النظرة الأحادية في قراءة الموروث الإسلامي عند الشيعة مكونات أساسية في هذا الموروث، عندما اختزل بعضهم التشيع بنزعة غنوصية باطنية ظهرت في الإسلام، مثلما هو الحال في بعض الاتجاهات الشاذة والمنحرفة في التأريخ الإسلامي، فيما حاول آخرون ان يطابقوا بين التشيع والتصوف، أو النظر إليه باعتباره نظاماً عرفانياً ليس إلا[٣٨٠]. وذهب عن هؤلاء ان التشيع تجلى في البرهان والبيان والعرفان، فهو«وجهة نظر تجلت في مختلف فروع الثقافة الإسلامية ومجالاتها، في الفقه والحديث، وفي التفسير والكلام، وفي التصوف والفلسفة؛ ولذا فإنه من الخطأ ان ينظر إلى التشيع أو إلى التسنن بوصفهما نظامين عرفانيين لا غير، ففي التشيع - كما في التسنن - بيان وعرفان وبرهان، إذا كان لنا ان نأخذ بمصطلحات الجابري، وليس العرفان حكراً على الشيعة من دون أهل السنة»[٣٨١]. إن القراءة الموضوعية لتراث الشيعة الإمامية، تقضي ان نلاحظ مكونات هذا التراث بمجموعها كمنظومة متواشجة متسقة، يتمم ويغذي بعضها بعضاً، تتعانق كلها في تأليف هذا التراث، ولا ينفي أحدها الآخر، فلا يصح ان نضحي بالعقل لصالح المضمون الروحي ولا العكس، وبهذه الرؤية سنجد الحكمة العرفانية للتشيع ليست إلا تعبيراً عميقاً عن الثراء الروحي في الإسلام، وحينئذ سنعرف ان «للشيعة أكبر الفضل في اغناء المضمون الروحي للإسلام، وإشاعة الحياة الخصبة القوية العنيفة، التي وهبت هذا الدين البقاء قوياً غنياً قادراً على إشباع النوازع الروحية للنفوس، حتى أشدها تمرداً وقلقاً... ومن الغريب ان الباحثين لم يوجهوا عناية كافية إلى هذه الناحية، ناحية الدور الروحي في تشكيل مضمون العقيدة، الذي قامت به الشيعة، والعلة في هذا ان الجانب السياسي في الشيعة، هو الذي لفت الأنظار أكثر من بقية الجوانب، مع انه ليس إلا واحداً منها»[٣٨٢].



تراث المعقول في النجف بعد القرن الثامن

لا تتوفر لدينا معلومات كافية تفصح عن مسار مدرسة النجف في القرون التالية للقرن الثامن الهجري، لنعرف من الذي خلّفه السيد حيدر الآملي هناك لتعليم حكمته العرفانية، ولكن نستطيع ان نطمئن إلى ان هذه المدرسة لم تنطفئ تماماً في العصور اللاحقة، وإن اضمحل دورها كثيراً بعد ظهور مراكز أخرى عند الإمامية شاع فيها تعاطي المعقول والحكمة العرفانية خاصة، كما نجد ذلك في شيراز واصفهان... وغيرها، إلا ان هذا الضمور لم يستمر أكثر من ثلاثة قرون، بعد ان استعادت مدرسة النجف دورها من جديد على يد متألهين كبار كالمولى حسين قلي الهمداني... وغيره ـ كما سنشير إلى ذلك لاحقاً ـ وإن كانت مدرسة النجف الأشرف لم تقفر تماماً من تعاطي دراسة المعقول والتأليف فيه في القرن التاسع الهجري، فمثلاً مكث الفيلسوف المعروف جلال الدين الدواني المتوفى سنة ٩٠٧هـ زمناً هناك عقيب زيارته لأمير المؤمنين (عليه السلام)، قرأ عليه فيها الفقيه حسن الفتال النجفي كتاب «حكمة الإشراق» للسهروردي، وألّف كتابه «الزوراء» هناك الذي جمع فيه بين الحكمة البحث والذوقية في طريق إثبات الواجب[٣٨٣].

وفي القرن العاشر يمكن ان نعثر على مظاهر حركة ونشاط واضح في دراسة المعقول والتصنيف فيه في مدرسة النجف، فمثلاً كان الملا عبد الله اليزدي المتوفى سنة ٩٨١هـ أحد الأساتذة المعروفين وقتئذ في هذا الفن في النجف، فكان الشيخ حسن بن الشهيد الثاني «صاحب كتاب معالم الدين»، والسيد محمد بن السيد بن أبي الحسن الموسوي العاملي «صاحب كتاب المدارك» ممن قرأ عليه المعقول فيها[٣٨٤]، إضافة إلى انه ترك مؤلفات عديدة في هذا الفن من أشهرها الكتاب المعروف في الحوزات العلمية بـ«حاشية ملا عبد الله»، وهي حاشية على كتاب «التهذيب» في المنطق للتفتازاني، فرغ منها في أواخر ذي القعدة سنة ٩٦٧هـ في المشهد الغروي المقدس[٣٨٥]، وأصبحت منذ ذلك الحين حتى اليوم منهجاً متعارفاً للمبتدئين في دراسة المنطق في الحوزات العلمية.

ومن آثاره الأخرى: «حاشيتة على شرح الشمسية»، وهي حاشية على الحاشية القديمة للدواني على شرح الشمسية وعلى حاشية السيد على شرح الشمسية في المنطق،



و«شرح العجالة» وهو حاشية على حاشية الدواني أيضاً على تهذيب المنطق، و«حاشية على الحاشية القديمة الجلالية على الشرح الجديد للتجريد»، و«حاشية على الحاشية القديمة الجلالية على شرح المطالع»، و«شرح فارسي لتهذيب المنطق»، و«حاشية على بحث الموضوع من تهذيب المنطق»، و«حاشية على مبحث الجواهر من شرح التجريد»... وغيرها[٣٨٦].

وبعد وفاة الملا عبد الله اليزدي عُرف الأمير فيض الله الحسيني النجفي ـ كان حياً سنة ١٠١٣هـ ـ من المهتمين بالمعقول، حيث كانت له«تعليقات على إلهيات شرح التجريد»[٣٨٧]. ولكن بعد أكثر من قرن من هذا التاريخ (أي في القرن الثاني عشر) يظهر في النجف حكيم متكلم خبير في معظم الفنون، وهو الشيخ محمد مهدي بن أبي ذر النراقي (١١٢٨-١٢٠٩هـ) الذي ترك آثاراً مهمة في الفقه، والأصول، والأخلاق، والهيئة، فإن آثاره في المعقول كانت من أهم مؤلفات المعقول التي أنجزتها الحوزة العلمية في النجف آنذاك، وقد عُرف منها «شرح الإلهيات من كتاب الشفاء»، و«جامع الأفكار في الإلهيات»، و«قرة العيون في أحكام الوجود»، و«اللمعات العرشية في حكمة الإشراق»، و«اللمعة» وهو مختصر اللمعات، و«الكلمات الوجيزة» وهو مختصر اللمعات، و«أنيس الموحدين» وهو من أواخر تصنيفاته في المعقول، لم تتم إلا نبذ من الأمور العامة والطبيعيات منه... وغيرها[٣٨٨].

كذلك ظهر في هذا القرن عالم آخر من تلامذة السيد مهدي بحر العلوم، وهو محمد بن علي بن محمد حسين المتوفى سنة ١٢٢٠هـ كان له اهتمام بارز بالحكمة والكلام وأنجز بعض الآثار في ذلك، منها «تحفة الأنام في شرح منظومة الكلام»، و«منظومة في الكلام»[٣٨٩].

ومنذ منتصف القرن الثالث عشر تنامت مظاهر الاهتمام بالمعقول في مدرسة النجف الأشرف، ودبّ النشاط بالتدريج في دراسته والتأليف فيه، كما يتبدى لنا من بعض المؤلفات التي صنّفها أعلام هذه الفترة، فمثلاً كتب يعقوب البارفروشي المازندراني المتوفى بعد سنة ١٢٧٤هـ «حاشية على الأسفار»[٣٩٠]، كذلك صنف محمد حسين اليزدي الاردستاني المتوفى سنة ١٢٧٣هـ مجموعة مؤلفات في المعقول، منها: «القسطاس المستقيم في المنطق» و«المكيال القويم في الميزان» و«تعليقة على حاشية



ملا عبد الله على التهذيب»[٣٩١]. وذهب بعضهم إلى ان ما تضمنه كتاب «جواهر الكلام» مما يتعلق بالعلوم العقلية هو من إنجاز الملا باقر التركي النجفي المتوفى سنة (١٢٧٣هـ) الذي كان بارعاً في العلوم العقلية والرياضية، وكان من خاصة الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر[٣٩٢].

وممن عاشوا في هذه الفترة محمد حرز الدين (١١٩٣ ـ ١٢٧٧هـ)، وقد اشتهر ببراعته في المنطق، ومن آثاره في ذلك «حاشية في المنطق» و«شرح الشمسية» لقطب الدين الرازي[٣٩٣].

وممن امتاز في هذه الفترة بخبرة في المنطق والعلوم العقلية موسى الإحسائي الهجري الفلاحي (١٢٣٩-١٢٨٩هـ)، الذي ألّف منظومة في المنطق أسماها «الباكورة» طبعت في النجف الأشرف سنة ١٣٢٩هـ[٣٩٤].

وكان محمد تقي الگلپايگاني النجفي (١٢١٨ ـ ١٢٩٨هـ) من أعلام محققي هذه الفترة في الفلسفة والكلام، وله بعض الآثار في ذلك، منها «منتخب شرح الهداية» و«شرح أصول الكافي» و«رسالة في علم الكلام»[٣٩٥].

أدوار مدرسة النجف الفلسفية

بعد تطوافنا عبر قرون عدة في أرجاء مدرسة النجف العقلية، ووقوفنا على بعض آثار أعلامها في المعقول، يلوح لنا ان الاهتمام بالمعقول اقترن بالاهتمام بالرياضيات، والهيئة، والطب، والكيمياء،... وغيرها مما يشتمل عليه التراث العلمي، بيد ان هذه الاهتمامات كانت تدور في نسق مناهج البحث المتداولة في التراث، ولم يقدر لها ان تتواصل مع حركة تطور الاكتشافات العلمية الواسعة في حقل الطبيعة في اوربا وقتئذ، كيما تفيد من أدوات وأساليب البحث العلمي الجديدة.

وهذا يعود إلى أسباب عدة من أهمها: ان النجف حاضرة تعني بالدرس الشرعي، وإن كانت دائرة هذا الدرس تمتد عند القدماء لتستوعب شيئاً من مساحة التراث العلمي، فضلاً عن افتقار الدارس للمعرفة باللغات الأوربية، وبدائية وسائل الاتصال آنئذ بين البلدان.

أما في حقل المعقول فأوضح ما نراه في تلك القرون، هو شيوع دراسة المنطق وعلم الكلام والتأليف فيهما، بينما لا نعثر إلا على تجارب محدودة في التأليف والدراسة



في الفلسفة والعرفان، خلافاً لما نراه في القرن الرابع عشر الهجري، فإن الدور الجديد لمدرسة النجف الفلسفية بدأ بالعرفان مع المولى حسين قلي الهمداني، وإن كان البعد النظري في هذا العرفان ظل متوارياً لدى الهمداني وتلامذته وراء تجربتهم الصارمة في الارتياض الروحي.

ثم تبدت بالتدريج مظاهر الاهتمام بالفلسفة، وبرز الوجه النظري للعرفان بعد تعاطي دراسة متونه المشهورة، واقترن في هذا الدور العرفاني النظري للفلسفة، وبتعبير أدق تبلورت مناشط دارسي المعقول في النجف في النصف الأول من القرن الرابع عشر في مدرسة الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي، ولما كان العرفان النظري، خصوصاً تراث الشيخ محيي الدين بن عربي، أحد المنابع الرئيسة التي استقى منها الشيرازي أسس مدرسته، فقد كان من اللازم العودة إلى تلك المنابع والإحاطة بمعالمها، بموازاة دراسة الحكمة المتعالية.

في هذا الضوء يمكن القول ان مدرسة النجف الفلسفية مرت بأدوار عدة، نستطيع ان نحددها بما يلي:

الدور الأول

ويبدأ هذا الدور بوفود الشيخ الطوسي إلى النجف وتأسيسه مدرستها العلمية في العقد الخامس من القرن الخامس الهجري، ويمتد بعد وفاة الطوسي سنة ٤٦٠هـ بامتداد تلامذته في هذه المدرسة. وقد اتسم هذا الدور بالاهتمام بعلم الكلام وظهور مؤلفات عدة للشيخ الطوسي فيه.

الدور الثاني

لا يمكن الجزم بتحديد تاريخ دقيق لبدء هذا الدور ولكن يعتبر النصف الثاني من القرن الثالث الهجري عصر ازدهار هذا المقطع من أدوار تطور الحكمة في مدرسة النجف، ففي سنة ٧٥١هـ هبط السيد حيدر الآملي النجف، ومكث فترة طويلة هناك تعلم فيها الحكمة العرفانية على يد شيخه عبد الرحمن القدسي، ثم عكف متفرغاً لتدوين أعماله، التي ولدت في ثناياها الحكمة العرفانية عند الشيعة الإمامية. ولذلك أضحى العرفان النظري أو الحكمة العرفانية هو السمة المميزة التي اتسم بها هذا الدور من أدوار مدرسة النجف الفلسفية، وقد تزامن ذلك مع نضوب الدرس الشرعي في مدرسة النجف،



وازدهار مدرسة الحلة وظهور فقهاء كبار فيها أسهموا في إثراء الفقه الجعفري أفقياً ورأسياً، كابن إدريس، والمحقق الحلي، والعلامة الحلي... وغيرهم. وكان السيد حيدر الآملي تتلمذ لفخر المحققين في الدرس الشرعي لمدرسة الحلة قبل قدومه إلى النجف.

من هنا لم يسجل التأريخ بروز أسماء أخرى في مدرسة النجف وواصلت تجربة الآملي في القرن التالي، فلم يتجاوز دور الحكمة العرفانية القرن الثامن ولم يتمدد زمنياً على مدة طويلة؛ لأننا لا نعرف سوى حيدر الآملي، وقبله شيخه عبد الرحمن القدسي الذي تحدث هو عنه، من الأعلام المتخصصين بهذا الفن.

الدور الثالث

لا تسعفنا المصادر المتوفرة بمعلومات توضح أحوال مدرسة النجف في القرن التاسع، بيد ان هناك أكثر من دليل على حضور نشاط غير عادي لدراسة المعقول منذ القرن العاشر في ما بعد، لمعت فيه بعض الأسماء المشار إليها في ما سبق.

وانصب اهتمام هؤلاء على تدريس المنطق والتأليف فيه، إضافة إلى علم الكلام والفلسفة أحياناً، وأصبحت مشاغل الباحثين في المعقول في هذا الدور لا تقتصر على ذلك، بل تقترن بالرياضيات، والهيئة، وأشياء أخرى تتعلق بالتراث العلمي، مثل الطب وغيره أيضاً.

وزحف هذا الدور على القرون التالية في العاشر أيضاً فامتد ليشمل القرن الحادي عشر والثاني عشر ومعظم الثالث عشر.

الدور الرابع

يبدأ هذا الدور في نهاية القرن الثالث عشر بحضور سلسلة أساتذة متألهين في النجف الأشرف، عرفوا بالارتياض الروحي وتهذيب النفس، وصاروا في إثر بلوغهم مقامات متقدمة في مراتب السلوك على اعتاب مرحلة جديدة تزاوج فيها المعقول بالعرفان العملي، بل تجلى العرفان العملي كصبغة خاصة تلونت فيها شخصيات من يتعاطون دراسة الحكمة.

ويمكن اعتبار السيد علي الشوشتري أول حلقة في هذه السلسلة، والذي كان معاصراً للشيخ مرتضى الأنصاري، وكان يتبادل معه حضور الدروس، ففيما يحضر هو درس الفقه والأصول عند الشيخ، التزم الشيخ الأنصاري بحضور دروس السيد الشوشتري الأسبوعية في الأخلاق وتهذيب النفس.



وبعد ستة أشهر من وفاة الشيخ الأنصاري يلتحق به السيد علي الشوشتري، بيد انه قبل وفاته يكتب رسالة إلى حسين قلي الهمداني يوعز له فيها بالتوجه نحو مقامات تهذيب النفس ويرشده إلى المنهج الرباني للسير والسلوك، علماً بأن الهمداني كان من الذين استلهموا من نمير السيد الشوشتري قبل سنوات من وفاة الشيخ الأنصاري، وبذلك أضحى الهمداني خليفته في مدرسته السلوكية، وأفلح في تربية طائفة كبيرة من التلاميذ، من أبرزهم الميرزا جواد الملكي التبريزي، والسيد أحمد الكربلائي، والسيد محمد سعيد الحبوبي، والشيخ محمد البهاري الذين امتدت وانتشرت بهم المدرسة السلوكية للمولى حسين قلي الهمداني بعد وفاته سنة ١٣١١هـ . فمثلاً جاء بعد السيد أحمد الكربلائي تلميذه الميرزا علي القاضي التبريزي ومن بعد الأخير تلميذه العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي[٣٩٦].

وعلى هذا يمكن تحديد بداية الدور الرابع والأخير لمدرسة النجف الفلسفية بهبوط السيد الشوشتري وتلميذه المولى الهمداني النجف، وانشغالهم بالارتياض الروحي، والدعوة إلى تهذيب النفس، وتأكيدهم تعليم الأخلاق والتربية السلوكية، أما الجيل الذي جاء من بعدهم فبدأ يتعاطى تعليم الحكمة المتعالية إضافة إلى مواصلة منحى تهذيب النفس والسير والسلوك السابق، وبرز من جديد الاهتمام بالمتون المتعارفة للعرفان النظري بعد ان اختفى ذلك لقرون عديدة منذ نهاية القرن الثامن. ولأجل ان تتكشف لنا أبعاد الصورة التي تمخّض عنها تطور الدرس الفلسفي في النجف، نوجز فترات الدور الرابع والملامح المميزة لكل فترة من هذه الفترات، كما يلي:

١ـ الفترة الأولى

كان العرفان العملي هو المنحى السائد في هذه الفترة، حيث أشرنا إلى تمحور جهود الشوشتري وتلميذه الهمداني حول السير والسلوك، وفي فضاء هذه المدرسة السلوكية تخرجت طائفة من معلمي الأخلاق والعرفان العملي المشهورين.

وفي هذه الفترة لا نجد حضوراً واضحاً لدراسة الفلسفة ومتون العرفان النظري، والمكوث سنوات عديدة في شرح عباراتها وتفكيك رموزها كما جرى في الفترة التالية، ومع خبرة المولى حسين قلي الهمداني العميقة في مدرسة الحكمة المتعالية التي تلقاها على يد ملا هادي السبزواري لكن انصبّ اهتمامه على التربية، والتزكية، ورسم برنامج السير إلى الله تعالى، وبيان منازله.



٢ـ الفترة الثانية

تواصلت عملية التربية والتزكية مع تلامذة الهمداني، وانتشرت الدعوة لها زمانياً ومكانياً عبر هؤلاء التلاميذ وتلامذتهم، وأصبحت تعاليمهم التربوية منهاجاً يهتدي به السائرون إلى الله تعالى، بيد ان الدرس الفلسفي أخذ ينتشر ويتعاظم الاهتمام به في هذه الفترة، وقد تبلور هذا الدرس في منهج محدد، بعد ان مكث قروناً عديدة يتذبذب في نسق واحد؛ فإنه كان يطغى علم الكلام فيما تغيب الفلسفة في بعض أشواطه، وفي شوط آخر يسود العرفان النظري فيما يغيب ما سواه، وفي شوط ثالث يتذبذب الموقف بين خيارات متنوعة لا تمثل مدرسة بذاتها.

لقد اختطت المدرسة الفلسفية النجفية لنفسها مساراً تبنته في هذه الفترة، تمثّل في اتخاذ تراث صدر الدين الشيرازي ومدرسته الفلسفية (مدرسة الحكمة المتعالية) منهجاً للدرس الفلسفي، إضافة إلى شيء من تراث مدرسة الحكمة العرفانية لابن عربي.

ويعود تبني المدرسة الفلسفية في النجف لهذا المنهج إلى وفود بعض أساتذة الفلسفة من إيران، مثل محمد باقر الاصطهباناتي والسيد حسين البادكوبي، ممن تلقوا ذلك من مجموعة أساتذة بارعين للحكمة المتعالية والعرفان النظري في طهران، منهم: محمد رضا قمشئي، وعلي المدرس، وأبو الحسن جلوه... وغيرهم.

وكان هذا الاتجاه في دراسة المعقول قد شاع لدى دارسي الفلسفة في إيران قبل ذلك بفترة طويلة.

٣ـ الفترة الثالثة

منذ منتصف القرن التاسع عشر جرت محاولات من بعض الدارسين في العالم الإسلامي، ممن ابتعثوا إلى أوربا، للتبشير بالفلسفة الأوربية والدعوة إلى نقلها وتبني مناهجها، وفي بداية القرن العشرين حاول بعض المترجمين نقل بعض المؤلفات الفلسفية إلى العربية والفارسية، ثم اتسع نطاق عملية النقل بمرور الزمن، وأسست لأجلها مؤسسات ومراكز متخصصة ذات صبغة أكاديمية تُنفق عليها الجامعات ووزارات المعارف والتعليم العالي، وسياسية تنفق عليها بعض الأحزاب والفعاليات السياسية، ولا سيما الماركسية منها؛ فتمخضت بانتشار هذه الفلسفة وذيوع نظرياتها ارهاصات وإشكالات عقائدية وفكرية عمّت مساحات واسعة من المثقفين والطلاب، واخترقت أروقة الحوزات العلمية.



فوجد دارسو الفلسفة في الحوزة أنفسهم أمام تحد كبير لا يسعهم الوقوف منه موقف المتفرّج؛ لأنه سيلتهم إيمان الناس وخصوصاً الناشئة، فاستجابت لهذا التحدي طائفة منهم، وانكبّوا على دراسة ما تُرجم من الفلسفة الأوربية والمادية منها بالذات، ثم عملوا على تحليلها وتفكيك عناصرها الأساسية ونقدها والكشف عما تنطوي عليه من تهافت.

لقد انجز الدرس الفلسفي في النجف في هذه الفترة وظيفة مزدوجة، ففي الوقت الذي تواصلت فيه دراسة المتون التقليدية للحكمة المتعالية والعرفان النظري، عُني بعض دارسي الفلسفة بدراسة الفلسفة المادية ونقدها، عبر المؤلفات الكثيرة التي تناولت هذه المسألة، بدءاً بمؤلفات الشيخ محمد جواد البلاغي، والسيد محمد حسين الطباطبائي، حتى مؤلفات السيد محمد باقر الصدر.

وبعبارة أخرى كانت الفلسفة تجري عبر قناتين في الحوزة العلمية في النجف، في القناة الأولى يستمر النسق التقليدي في الدرس الفلسفي، فيما ترفد القناة الثانية الوعي العقائدي للمسلمين بعناصر القوة والثبات، وتسلّحه بمقوّمات الصمود والتحدي، أي انها كانت ذات وظيفة دفاعية وقائية من خلال قناتها الأخيرة.

وبلغت مدرسة المعقول في النجف ذروة تطورها وإبداعها في مشروع السيد الصدر: «الأسس المنطقية للاستقراء» الذي أنجز فيه اكتشاف وصياغة مذهب جديد في تفسير كيفية نمو المعرفة البشرية وتوالدها، عبر عن اتجاه آخر في تفسير المعرفة، غير ما كان معروفاً في المذهبين التجريبي والعقلي. وتعد ولادة هذا المذهب الذي اصطلح عليه الصدر «المذهب الذاتي للمعرفة» أعظم إنجاز تمخّض عنه الدرس الفلسفي في النجف في هذه الفترة، وان لم يكتشف ويعرف لدى الباحثين المتخصصين إلا بشكل محدود جداً حتى الآن. وبكلمة أخرى: ان هناك ظواهر عدة تميّز بها هذا العصر من تأريخ مدرسة النجف الفلسفية، من أبرزها:

أ ـ هيمنة الفكر الفلسفي لصدر الدين الشيرازي على حلقات الدرس الفلسفي، وانبساط أفكاره الفلسفية على الحياة العقلية بجميع مناشطها، وإزاحته لما تبقى من تعاطٍ لتراث المدرسة المشائية الفلسفي وغيره.

ب ـ بلغ التفاعل بين المنطق والفلسفة من جهة وأصول الفقه من جهة أخرى ذروته



في هذا العصر، وتجاوز كل العصور السابقة، بعد ان انطبعت الحياة العقلية عند الشيعة بأفكار ومباني مدرسة الحكمة المتعالية للشيرازي، التي تمازجت مع سائر حقول العلوم الشرعية بدرجات متفاوتة، لكنها سجلت حضوراً في البحث الأصولي تفوق على درجة وجودها في أي علم آخر. ويمكن ملاحظة ذلك بوضوح منذ بداية المرحلة الحديثة في تطور علم الأصول التي افتتحها الشيخ مرتضى الأنصاري، وانتهت إلى مديات قصوى على يد الشيخ محمد حسين الاصفهاني المعروف بالكمپاني المتوفى سنة ١٣٦١هـ .

هذا إضافة إلى زحف المنطق والفلسفة على الفقه، والتفسير، بل قد نعثر على نفوذ لهما في علوم الحديث.

وهذا الاسراف في استعارة مفاهيم وقواعد المنطق والفلسفة واستخدامها في هذه العلوم، لا يمكن ان يتخلص من أكثر من إشكالية منهجية، تجعل التوسع في تداول تلك القواعد في علوم الشريعة مورداً لأسئلة عدة، منها:

ان بعض مفاهيم وقواعد المنطق والفلسفة ليست مورداً لقبول المتخصصين وإجماعهم على صحتها وصواب استخدامها، فطالما وجدنا في قبال مبان أساسية من يقول بخلافها، فبينما تبتني فلسفة الشيرازي على أصالة الوجود، ينكر فلاسفة آخرون هذه المسألة ويلتزمون القول بأصالة الماهية... وهكذا في مسائل أخرى غيرها، فكيف يصح اعتماد مثل هذه المسائل بهذا الشكل الواسع وبناء نظريات مهمة في أصول الفقه وغيره من العلوم الشرعية عليها؟

وهب أنها كانت صحيحة ومبرهنة ومورداً لإجماع الفلاسفة وعلماء المعقول، فهل مجالها هو مجال تلك العلوم نفسها، أم ان استخدامها في حقل علوم الشريعة هو استخدام لأدوات معرفية خارج إطار حقلها الحقيقي؟

ج ـ التعرف على الفلسفة الأوربية الحديثة، واكتشاف مسالكها المتنوعة، وقد تمحور الاهتمام بالمذهب التجريبي والاتجاه المادي في هذه الفلسفة لمناقضتها للميتافزيقيا والإيمان بالغيب. ولم يقتصر الاهتمام على هذه الفلسفة بل تجاوزها إلى قراءة الآراء الجديدة في الفكر الغربي في العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، فكانت نظرية تطور الأحياء لعالم الأحياء البريطاني (تشارلز دارون) أحد أهم مشاغل المهتمين بالفكر الأوربي الحديث في الحوزة العلمية في هذا العصر، وتنادي غير واحد لنقضها



والرد عليها، كما نلاحظ ذلك لدى الشيخ محمد جواد البلاغي وغيره، وكان السيد عبد الأعلى السبزواري آخر من كتب نقداً لهذه النظرية اشتمل عليه تفسير «مواهب الرحمن»[٣٩٧].

كذلك طال الموقف النقدي آراء بعض علماء الاجتماع والاقتصاد الغربيين، مثلما نرى في رد السيد محمد حسين الطباطبائي على رائد علم الاجتماع الغربي (اوغست كونت) في «الميزان»، ورد السيد الصدر على نظرية المادية التأريخية لـ (كارل ماركس) في «اقتصادنا»، وغيرهم.

وتعود البواكير الأولى للتعرف على الفكر الغربي في الحوزة العلمية في النجف إلى مطلع القرن الرابع عشر الهجري، حيث كانت تصل النجف وقتئذ بعض الدوريات المصرية مثل «المقتطف» و«الهلال» وغيرها، ممن كانت تُعنى بترجمة بعض كتابات المفكرين الأوربيين والكتابة عن آرائهم، فاكتشف النجفيون تيارات الفكر الغربي بالتدريج عبر هذه القنوات.

د ـ أسهمت مدرسة النجف الفلسفية في هذا العصر في أعمال فلسفية أساسية اضطلعت بدور رائد في نقض الشبهات والإشكالات العقائدية، وسعت لبيان رؤية كونية إيمانية مبرهنة، بغية تحصين عقائد المسلمين من الانهيار أمام تلك الشبهات.

كذلك نهضت هذه المدرسة بإبداع جديد في منطق الاستقراء ـ كما أشرنا انتقلت فيه دراسات المعقول فيها من حالة الشروح والحواشي، بل الدفاع عن العقيدة إلى حالة تأسيس وصياغة اتجاه جديد في تفسير المعرفة البشرية وتوالدها.

التفاعل بين الفلسفة والعلوم الشرعية

نعني بالعلوم الشرعية ما يشمل الفقه وأصول الفقه، والتفسير وعلوم القرآن. وعلوم الحديث التي تُدرَس في الحوزة العلمية، فإن هذه العلوم تعرضت بمجموعها إلى اختراقات غير محدودة من العلوم العقلية، وبلغ تمازجها أحياناً بالمعقول أن صارت مركباً لا يمكن فرز عناصره المتمازجة المكونة له بسهولة، بل سنجد لو أمعنا النظر أن البنية الأساسية لهذه العلوم تتواشج لبناتها طبقاً لمقولات العلوم العقلية ولاسيما المنطق منها، وتكاد تكون هذه المسألة قانوناً شاملاً ينبسط على تمام العلوم الشرعية المتعارفة



في الحوزة العلمية، ولا تشذ من ذلك حتى أعمال الاتجاهات المناوئة للمعقول، التي دعت إلى التفكيك بين علوم الدين البحت ومسائل المعقول. ففي مباحث أصول الفقه كما في مباحث الفقه والتفسير، وربما علوم الحديث، نعثر على مساحات تستنسخ البحث الفلسفي أحياناً، عبر استعارة مفهوماته ومصطلحاته، فتتأسس فيها المواقف في ضوء رؤية الفلسفة، وإن كانت هذه المساحات تتفاوت سعة وضيقاً، فربما استطالت مستوعبة الكثير من المباحث، ونفذت في التفاصيل الجزئية، عندما يكون الباحث من المهتمين بالشأن الفلسفي.

إن عملية رصد تغلغل البحث الفلسفي عند الفقهاء والأصوليين، والمفسرين في النجف الأشرف تتطلب بحثاً واسعاً مستأنفاً، لا يمكن أن نستوعبه في هذه الصفحات المحدودة، بيد أن ذلك لا يمنعنا من الإشارة السريعة إلى نماذج من هنا وهناك تموضعت في مدونات مشهورة من التفسير[٢٩٨] وأصول الفقه مثلاً، من خلال قراءة كتاب واحد أو أكثر والإشارة إلى ما اشتمل عليه من مباحث فلسفية.

البحث الفلسفي في أصول الفقه

تمازج علم أصول الفقه منذ نشأته بمقولات المعقول، وتوغلت مسائل المنطق وعلم الكلام والفلسفة في مصنفاته الأولى، وربما طفحت تلك المسائل إلى درجة خرجت فيها مصنفات أصول الفقه عن الغرض الأصلي لهذا العلم، فقد كتب السيد المرتضى أن علم الأصول (شرد من قانون أصول الفقه وأسلوبها، وتعدّاها كثيراً وتخطاها، فتكلم على حد العلم والظن وكيف يولد النظر العلم، والفرق بين وجوب المسبب عن السبب، وبين حصول الشيء عند غيره على مقتضى العادة، وما تختلف العادة وتتفق، والشروط التي يعلم بها كون خطابه تعالى دالاً على الأحكام وخطاب الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، والفرق بين خطابيهما بحيث يفترقان أو يجتمعان، إلى غير ذلك من الكلام الذي هو محض صرف خالص للكلام في أصول الدين دون أصول الفقه)[٢٩٩] وقد انطلقت أصوات في أزمنة متتالية تدعو إلى التفكيك بين البحث الأصولي وبحوث المعقول، كانت أعنفها صرخة الحركة الأخبارية في القرن العاشر الهجري، كما نجد ذلك في كتاب ((الفوائد المدنية)) لمحمد أمين الاسترابادي المتوفى سنة ١٠٢٣هـ ، ومحاولات المحدثين الإخباريين



الذين جاءوا من بعده في تدوين أصول فقه لا يستند إلى معطيات المعقول، وإنما يستلهم السنة الشريفة المأثورة عن أهل البيت (عليهم السلام) كما ادعوا ذلك.

وفي هذا العصر سعى بعض العلماء لإحياء دعوة المحدثين الإخباريين، بأدوات أخرى ومنهج جديد يقوم على التفكيك بين علوم الشريعة بأسرها والعلوم العقلية، فذهب هذا الموقف إلى مدى أقصى مما ذهب إليه الإخباريون في دعوتهم لاستبدال علم أصول الفقه بأصول متلقاة من الأخبار مباشرة، إذ يدعو رواد المدرسة التفكيكية إلى تنقية تمام العلوم الإسلامية التي محورها القرآن الكريم والسنة الشريفة من آثار المعرفة البشرية ولاسيما المنطق والفلسفة[٤٠٠].

ومن المعلوم أن مثل هذه الدعوات بالرغم من غيرتها على الشريعة، واحتجاجها على مناهج أتباع المعقول في إسرافهم باستخدام آليات المنطق والفلسفة في الاستدلال الشرعي، بيد أن ادعاء الحصول على علوم شرعية خالصة نقية من دون أن تتأثر بروح العصر المنجزة في فضائه الخاص، ونزعات الباحث وثقافته الخاصة ورؤيته الكونية، ومجموعة العوامل الأخرى البيئية المحيطة بالبحث. إن هذا الادعاء لا تنهض التجربة بالبرهنة عليه، ولا يمكن التأكد من مصداقيته في ضوء ما هو منجز من معرفة دينية ولا نريد أن نستطرد في بحث هذه المسألة، فإن لتفصيل القول فيها محلاً آخر.

على أية حال فمع كل هذه النداءات، وما استتبعها من معارك وسجالات فكرية لم تتوقف حتى هذه اللحظة اختراقات المعقول لأصول الفقه، فإن تراث المعقول خصوصاً الفلسفة بدأ يتعاظم نفوذه في علم الأصول ويتغلغل إلى شتى مباحثه في الشوط الأخير من أشواط تطور هذا العلم، وبلغ ذلك مداه الأقصى على يد الشيخ محمد حسين الأصفهاني المعروف بالكمباني المتوفى سنة ١٣٦١ هـ ، والذي يعد من أبرز العارفين بالفلسفة في الحقبة الأخيرة في النجف الأشرف، إذ وصفه تلميذه الشيخ محمد رضا المظفر بأنه (من أعاظم فلاسفة الإسلام الذين لا يسمح بمثلهم الزمن إلاّ في فترات متباعدة، لولا أن شيخنا غلب عليه الفقه والأصول وانقطع إليهما عن الظهور بالفلسفة)[٤٠١].

ويعتبر كتابه «نهاية الدراية في شرح الكفاية»[٤٠٢] أهم مصنف أصولي تجلى فيه تفاعل الفلسفة وأصول الفقه في النجف أخيراً. وسنكتفي هنا بالإشارة إلى أمثلة محدودة من البحث الفلسفي في هذه الرسالة.



ففي السطر الأول من «نهاية الدراية» يبدأ الأصفهاني ببيان حقيقة موضوع العلم، تبعاً لأستاذه الآخوند محمد كاظم الخراساني صاحب المتن«كفاية الأصول»، معتمداً في بيانه على ما أفاد علماء المعقول، في التفريق بين العرض الذاتي والعرض الغريب، وإن موضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، ثم يغور في تشعبات الأقوال وحججها، فيذكر ما أفاده صدر الدين الشيرازي في الأسفار«الأربعة١: ٣٣»، ثم يعطف عليه بما قرره ملا هادي السبزواري لبيان الشيرازي حول هذه المسألة في حاشيته على «الشواهد الربوبية ص٤١٠»، ويواصل بحث الموضوع مستعيناً بأدوات البحث الفلسفي، حتى يخيّل للقارئ وهو في غمرة البحث كأنه يقرأ متناً من متون الفلسفة المبهمة[٤٠٣].

ثم يشير إلى قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد» في سياق بحثه حول موضوع العلم، وكيفية الاستدلال بهذه القاعدة على (أن العلم عبارة عن مجموع قضايا مشتتة، يجمعها الاشتراك في غرض خاص، دوّن لأجله علم مخصوص، فلا محالة ينتهي الأمر إلى جهة جامعة بين تلك القضايا موضوعاً ومحمولاً، والموضوع الجامع لموضوعات القضايا موضوع العلم، والمحمول الجامع لمحمولاتها محموله... وأنه لا برهان على اقتضاء وحدة الغرض لوحدة القضايا موضوعاً ومحمولاً، إلاّ أنّ الأمور المتباينة لا تؤثر أثراً واحداً بالنسخ، وأن وحدة الموضوع أو وحدة المحمول تقتضي وحدة الآخر)[٤٠٤]. ويعقّب على ذلك موضحاً (أن البرهان المزبور لا يجري إلاّ في الواحدبالحقيقة، لا الواحد بالعنوان، وما نحن فيه من قبيل الثاني، بداهة أن صون اللسان عن الخطأ في المقال - في علم النحو مثلاً - ليس واحداً بالحقيقة والذات، بل بالعنوان، فلا يكشف عن جهة وحدة ذاتية حقيقية)[٤٠٥].

وفي موضوع المعنى الحرفي نراه يتكئ على مقولة أخرى من مقولات الفلاسفة حين يبين حقيقة المعنى الحرفي والفرق بينه وبين المعنى الاسمي، فهو لا يفسر الفرق بينهما على أساس الفرق بين الجوهر والعرض كما فعل آخرون، وإنما يرجعه إلى الوجود المحمولي والوجود الرابط، فوجود المعنى الاسمي وجود في نفسه (وجود محمولي)، ووجود المعنى الحرفي لا في نفسه أي بغيره (وجود رابط) بمعنى أنه يقوم بالربط بين معنيين، وليس له وجود مستقل ثالث غير وجود المعنيين المترابطين، فهو موجود بوجودهما.



وهنا يميز بين الوجود الرابط والوجود الرابطي، فيعتبر وجود العرض وجوداً رابطياً، بمعنى أن وجود العرض وإن كان قائماً بالغير (بالجوهر) لكن ذلك لا ينافي الوجود النفسي،)فالعرض من أنحاء الموجود في نفسه، مع أن وجوده في نفسه عن وجوده لغيره,... وأن حقيقة النسبة لا توجد في الخارج إلاّ بتبع وجود المنتسبين من دون نفسية واستقلال أصلاً، فهي متقومة في ذاتها بالمنتسبين، لا في وجودها فقط. بخلاف العرض، فإن ذاته غير متقومة بموضوعه بل لزوم القيام بموضوعه ذاتي وجوده، فإن وجوده في نفسه وجوده لموضوعه)[٤٠٦].

وفي المبحث ذاته يلجأ الأصفهاني إلى استعادة مفاد الهليات المركبة أي بمعنى ثبوت شيء لشيء، ومفاد الهليات البسيطة أي بمعنى ثبوت الشيء، عندما يريد بيان عدم اختلاف جميع أنحاء النسب والتدليل على أن الوجود الرابط في ثبوت شيء لشيء أوثبوت الشيء لا يختلف[٤٠٧]. ثم يستخدم مسألة الحمل الأولي والحمل الشايع للتمييز بين المعاني الحرفية والأسماء الموازية لها[٤٠٨].

ويتكرر تداول مصطلحات الفلسفة ومقولاتها في مباحث كتاب «نهاية الدراية» بأسرها، فلا تختص بذلك مباحث الألفاظ دون سواها، وإنما هيمنت النزعة الفلسفية لدى الشيخ الأصفهاني على كل بحث تناوله، فاصطبغت المسائل الأصولية في كتابه بصبغة فلسفية عميقة، تتكشف بوضوح من المسألة الأولى فيه حتى الأخيرة، فمثلما وجدناه يستعين بأدوات البحث الفلسفي في أول بحث يطرقه في الكتاب، يستمر باعتماد هذا الأسلوب في البحث في معظم المسائل الأخرى إلى خاتمة الكتاب، حيث نلتقي بحشد واسع لآليات منهج البحث الفلسفي لديه ففي البحث اللغوي الذي يستند إلى المواضعات العرفية، ولا علاقة له بمقولات الفلسفة وقوانين المنطق، يسعى المؤلف لإقصاء قوانين العرف ومواضعاته التي يتأسس عليها، ويصطنع له مرتكزات أخرى يستعيرها من الفلسفة والمنطق، فمثلاً عندما يريد اكتشاف مدلول اسم الجنس ومعرفة نحو دلالة اللفظ المطلق على معناه المجرد من القيد، يغور هذا الباحث الأصولي في مقدمة يعترف فيها على أنحاء لحاظ الماهية وما يميز كل واحد منها عن الآخر، ثم بعد ذلك يعود متسائلاً: هل اسم الجنس مثل كلمة «رجل» موضوع للحاظ الماهية بشرط شيء، أم بشرط لا، ام لا بشرط؟ وإذا كانت كلمة رجل موضوعة للماهية اللا بشرط، فهل هي موضوعة للماهية اللابشرط القسمي أم المقسمي؟



إن مثل هذه البحوث تستنزف جهداً ووقتاً هائلاً من طلاب ومدرسي أصول الفقه، ولاسيما في مباحث الألفاظ، مع أن مباحث الألفاظ تعود إلى حقل آخر يتمثل بفقه اللغة، وفلسفة اللغة، وعلم الدلالة، وعلم النص، وقد استطاعت دراسات اللغة في الغرب اليوم تخطي مسافات طويلة في تطورها وتكاملها، منذ توظيف المعطيات العلمية الحديثة لمؤسس علم اللغة الحديث العالم اللغوي السويسري المعروف فرديناند دي سوسيور.

فإن ترك مباحث اللغة ترقد تحت سلطة الفلسفة والمنطق، واستعارة منهج البحث الفلسفي وأدواته في تحديد مداليل الألفاظ ، جعل هذه المباحث تتحرك في مدارات مسدودة لا تتخطاها؛ لأنّ الفضاء الخاص للغة ومكوناتها لا يطابق فضاء البحث الفلسفي. ولم تقتصر هذه الإشكالية على مباحث الألفاظ وإنما امتدت لتنفذ إلى مختلف المباحث، مما جعل البحث الأصولي يتخطى فضاءه الخاص ويجول في آفاق رؤية الفلاسفة وتأملاتهم التجريدية البعيدة عن ذوق العرف ومواضعاته.

تجدر الإشارة إلى أن الشيخ محمد حسين الأصفهاني لم يبتدع هذه الطريقة في البحث الأصولي، ولم يكن كتابه «نهاية الدراية» هو الوحيد الذي توشح بصبغة فلسفية، وإنما يمثل هذا الكتاب الأنموذج الأوضح للتفاعل بين أصول الفقه والفلسفة في مدرسة النجف الأشرف، وإلاّ فإن أي مصنف آخر في علم الأصول تنبسط في مباحثه مصطلحات الفلسفة ونظرياتها.

ويبدو أن الفلسفة تمارس دوراً تعطيلياً بالنسبة لتطور تجربة البحث الأصولي في الاتجاه الصحيح، فمتى أصبح حضور الفلسفة أكثف كان أثرها أخطر في اصطناع مسارات افتراضية موهومة للبحث الأصولي، تنزلق به بعيداً عن مساره الخاص، وتنأى به بالتدريج عن وظيفته في رفد عملية الاستدلال الفقهي بما تتطلبه من قواعد، ينبغي أن تتجدد في ضوء تطور الفقه واستجابته لمتطلبات المجتمع والدولة المتنوعة.

إلى هنا نكتفي بهذه الإشارات السريعة لبيان التفاعل بين الفلسفة وأصول الفقه، على أن الفلسفة والمعقول بصورة أعم سجلت حضوراً بدرجات أدنى في الفقه وعلم الحديث. ويمكن مراجعة بعض النماذج الواضحة لذلك فيما يتكرر عبر عملية الاستدلال في علوم الشريعة بمجموعها من برهاني الدور والتسلسل، بل يمكن القول إن الاستدلال



الفقهي يجري من خلال قنوات القياس الأرسطي بأشكاله المعروفة، ولا نراه يتعداها، بيد أن السيد محمد باقر الصدر أدخل عنصراً جديداً في الاستدلال الشرعي في البحث الأصولي والفقهي وحتى الرجالي، يعتمد على ما أشاده في كتابه «الأسس المنطقية للاستقراء» من حساب الاحتمالات، ويعتبر استخدام حساب الاحتمالات أول مرة بهذا الشكل في مثل هذه المباحث وتطبيقه في موارد مختلفة، من إبداعات السيد الصدر[٤٠٩].

مصير مدرسة النجف الفلسفية

تعرضت دراسات المعقول عامة والفلسفة خاصة إلى ضربات عنيفة من بعض الفقهاء في النجف ولاسيما في القرن الرابع عشر الهجري، مما أدى إلى بلبلة الآراء والمواقف إزاء من يتعاطى هذه الدراسات، فسعى بعض أساتذة المعقول المعروفين إلى هجر تدريس هذا الفن والانصراف منه إلى تدريس الفقه والأصول، كي يبرهنوا على مقدرتهم في تدريس العلوم الشرعية، ويتحرروا من أسر الفاقة والحرمان الذي يطارد كل من يعنى بالفلسفة: فمثلاً يحكي لنا السيد النجفي القوچاني المتوفى سنة ١٣٦٣هـ، أن أستاذه في الفلسفة الشيخ محمد باقر الاصطهباناتي[٤١٠] قال له: (إن همِّي منحصر الآن في تدريس الفقه والأصول بعد نهاية الشهر المبارك ـ يعني رمضان ـ شريطة أن تعينني بعزيمتك، فأنا قد اكتسبت من تدريسي للفلسفة اسم «الحكيم» الذي هو مرتبة اللاأبالية وانعدام الديانة والعلم، ولهذا السبب ابتليت لسنين بالعزلة والفقر والحرمان والديون، بينما أنا في الفقه والأصول مساو في الأقل للآخوند ـ يقصد محمد كاظم الخراساني ـ والسيد محمد كاظم اليزدي، وغيرهما ممن لهم المقام العالي، إن لم أكن أفضل. وكل ما حدث لي كان بسبب تركي تدريس الفقه والأصول)[٤١١]. وفي موضوع آخر يحكي القوچاني عن أحد تلامذته أنه عندما وجهه لدراسة الفلسفة امتنع، ثم ذهب إلى السيد كاظم اليزدي الذي كان أبرز المراجع في عصره ليستفتيه في ذلك، فلما التقاه يقول: (التقيت بالسيد اليزدي وسألته عن رأيه بقراءتي للفلسفة بمقدار يمكنني من معرفة مصطلحاتها، فقال لي: لا ينبغي أن تدرسها إذ إنّ موضوعاتها ليست حقاً ولا باطلاً صرفاً، فإن لم تسقط في الضلالة فإنك ستضيع عمرك في الأقل، ولهذا فأنا أعتبرها حراماً)[٤١٢].



لقد توارث هذا الموقف غير واحد من الفقهاء المتأخرين، وانتشر في أثر ذلك سجال ومعارك كلامية صاخبة، ظلت لمدة طويلة مختبئة، فجهر بها خصوم الفلسفة، بعد ذيوع مثل هذه الفتاوى. بيد أن ضراوة الهجوم على الفلسفة ومريديها، لم يطح بحياة الدرس الفلسفي في النجف، ولم يوقف تعاطي تراث الفلاسفة، والاهتمام بدراسته وتدوين الشروح والحواشي حوله. ففي أحلك الظروف لم يتعطل الدرس الفلسفي وإنما كان يختبئ لفترة داخل غرف سرية في المدارس أو البيوت متوارياً عن سلاح الفتاوى، ثم ينبثق من جديد ويسجل حضوراً نشطاً في حلقات الدرس عند أول فرصة تهدأ فيها عواصف الإرهاب العلمي.

ومن اللافت للنظر أنه بالرغم من التشديد والمواجهة القاسية لدارسي الفلسفة فإن شعلة الدرس الفلسفي لم تنطفئ في النجف، وأضحت مدرسة النجف الفلسفية هي المدرسة الأم التي شع منها الدرس الفلسفي في هذا العصر إلى حواضر مهمة في العالم الإسلامي، فأوقد فيها جذوة المنحى العقلي في التفكير، وأشاع تداول دراسة الفلسفة، مثلما فعل السيد جمال الدين الحسيني المعروف بالأفغاني، فإنه بعد أن مكث ـ كما يقال ـ تلميذاً في النجف لأربع سنوات هاجر إلى مصر فاهتم بتعليم الفلسفة هناك، وتأسست على يديه حركة نشطة برزت فيها مجموعة من تلامذته كالشيخ محمد عبده، كانت تعنى بفن المعقول عناية خاصة، كما يؤكد ذلك أحمد أمين بقوله: (ولما جاء جمال الدين الأفغاني إلى مصر في عهدنا الحديث ـ وكان فيه نزعة تشيع، وقد تعلم الفلسفة الإسلامية بهذه الأقطار الفارسية ـ كان هو الذي نشر هذه الحركة في مصر)[٤١٣].

وكان الدرس الفلسفي قد ازدهر في الحوزة العلمية بقم بعد ورود العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي إليها وهو الذي تعلم الفلسفة في مدرسة النجف عند أساتذة من أبرزهم السيد حسين البادكوبي. ومما لاشك فيه أن النهضة المعاصرة في دراسة الفلسفة في قم وجميع المؤسسات التعليمية في إيران يعود السهم الأوفر فيها إلى الجهود الهائلة التي أنفقها العلامة الطباطبائي في إعداد جيل متمرس من أساتذة الفلسفة توزع بين الجامعات والحوزات العلمية، كالشيخ مرتضى المطهري، والسيد جلال الدين الآشتياني، والشيخ عبد الله جوادي آملي، والشيخ حسن زاده آملي، والشيخ محمد تقي مصباح اليزدي... وغيرهم.



وهكذا رفدت مدرسة النجف الفلسفية الأزهر في القاهرة بثمراتها ، مثلما رفدت الحوزة العلمية في قم أيضاً فبينما ، يعد الأول أعرق حاضرة للعلوم الإسلامية عند السنة، تعد الثانية أوسع حاضرة في دراسة العلوم الإسلامية اليوم عند الشيعة الإمامية. ويخيل إليّ أن هذه البركات النجفية ما هي إلاّ قبس من فيوضات أمير المؤمنين (عليه السلام) وتربته الزكية المقدسة.

ومما يتميز به الدرس الفلسفي في الحوزات العلمية (في النجف الأشرف وإيران أن لدراسة الفلسفة سنداً يصل أساتذة الفلسفة إلى أصحاب الآراء الفلسفية، وبذلك يدركون حقائقها ، ويكتشفون رموزها ، فنحن بحكم سند الدراسة المتصل إلى ابن سينا مثلاً ندرس آراءه ونكشف رموزها ، كما لو كنا ندرسها من ابن سينا نفسه، وهذه المزية مفقودة في مصر وغيرها)[٤١٤].




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الثالث
دور العلامة الطباطبائي
في تحديث التفكير الفلسفي

ولد الطباطبائي في اسرة علمية مشهورة في تبريز سنة ١٣٢١هـ، واكتوى بمرارة اليُتم باكراً، ففقد أمه وهو في الخامسة من عمره، وبعدها بأربع سنوات فقد أباه، وبقي هو وأخوه السيد محمد حسن القاضي الطباطبائي تحت كفالة وصي أبيه الذي كان يرعاهما برفق، وامتدت حياته الى سنة ١٤٠٢هـ، تنقل خلالها في مراحل أربع، نوجزها كما يلي:

الأولى . مرحلة التكوين:

تبدأ هذه المرحلة بولادته وتنتهي بهجرته من تبريز الى النجف الاشرف سنة ١٣٤٤هـ، وقد اتسمت هذه المرحلة من حياته بمعاناة وألم اليتم، حتى انه عندما انخرط في دراسة علم الصرف والنحو لم يجد في نفسه رغبة في مواصلة التحصيل والدراسة، وأمضى أربع سنوات من عمره يقرأ من دون أن يفهم ماذا قرأ، أما بعد ذلك فيقول: (ولكني انقلبت فجأة بعد أن شملتني العناية الالهية، بحيث وجدت نفسي فاهماً مجداً مدفوعاً بنبض داخلي خاص الى تحصيل الكمال. فمنذ ذلك الوقت الى أخريات أيام دراستي التي استمرت زهاء سبع عشرة سنة ما كسلت وما توانيت في طلب العلم، حتى نسيت حوادث الدهر وملذات الحياة وتعاستها، وانقطعت عن كل أحد وكل شيء باستثناء أهل العلم، مقتصراً في حياتي على الحد الادنى، مقتنعاً بالضروريات من لوازم الحياة، صارفاً ماتبقى من الوقت في المطالعة، ووقفت نفسي للدرس والتعليم وبث معارف الاسلام وتربية الطلاب. وطالما قضيت الليل في القراءة حتى شروق



الشمس خصوصاً في فصلي الربيع والصيف. وحين كان يعترضني اشكال علمي كنت أجهد لمعالجته وحله بكل الوسائل والسبل. وكم معضلة حلت لي خلال مطالعاتي! وكنت أقرأ درس الغد قبل مجيء يومه فلا تبقى لي مشكلة عندما أواجه الاستاذ) [٤١٥].

الثانية. مرحلة النضوج الفلسفي والعلمي:

تبدأ هذه المرحلة بهجرته من تبريز الى النجف الاشرف سنة ١٣٤٤هـ، وتنتهي بعودته من النجف الى تبريز سنة ١٣٥٤هـ ، وتعتبر هذه المرحلة أخصب مرحلة تكامل فيها البعد الفلسفي والعرفاني والعلمي في شخصية الطباطبائي، بعد أن احتضنته في الحوزة العلمية في النجف مجموعة من الأساتذة الكبار، والذين نبغ كل واحد منهم في حقل أو أكثر من حقول التراث الاسلامي الغنية، فكان الحكيم السيد حسين البادكوبي (١٢٩٣-١٣٥٨ هـ) استاذه في الفلسفة، تتلمذ على يديه ست سنوات، درس فيها «منظومة السبزواري» و«الاسفار الاربعة» و«المشاعر» لملاصدرا، و«الشفاء» لابن سينا، وكتاب «أثولوجيا» لأرسطو، و«التمهيد» لابن تركة، و«الاخلاق» لابن مسكويه.

وكان لأستاذه البادكوبي أثر عميق في تنمية المنحى العقلي في شخصيته وترسيخ النزعة البرهانية في تفكيره، ولذلك وجهه الى دراسة الرياضيات ولم يقتصر على تدريسه الفلسفة فحسب، فاختار له أحد العلماء البارعين في العلوم الرياضية يومئذ في النجف وهو السيد أبو القاسم الخونساري وأمره أن يحضر دروسه، فقرأ عليه دورة كاملة في الرياضيات «الحساب الاستدلالي، والجبر الاستدلالي، والهندسة المسطحة والفضائية».

وساقه التوفيق إلى أن يحظى برعاية خاصة من فيلسوف وأصولي آخر وهو الشيخ محمد حسين الاصفهاني (١٢٩٦ـ١٣٦١هـ) الذي ظل ملازماً له مدة تناهز العشر سنوات، أكمل في ست سنوات منها دورة كاملة في أصول الفقه، فيما مكث في درسه الفقهي أربع سنوات، وكان الطباطبائي يصف مقدار استفادته من دروس استاذه الاصفهاني قائلاً: (في المدة التي حضرت فيها دروسه استغنيت عن غيره).

كذلك أفاد من أصولي بارع آخر وهو الشيخ محمد حسين النائيني، الذي لازمه



لثماني سنوات أنهى خلالها دورة كاملة في أصول الفقه إضافة الى حضوره دروسه الفقهية.

وانفتح على غير هؤلاء الأساتذة أيضاً، فحضر فترة محدودة الدروس الفقهية للسيد أبي الحسن الاصفهاني، كما وفق لتعلم (كليات علم الرجال(عند الحجة الكوهكمري.[٤١٦]

وكان للطباطبائي لقاء مع استاذ آخر استلهم من اخلاقه وتعاليمه وارتياضه أعمق تجربة روحية في السير والسلوك، إضافة الى استلهام اسلوب تفسير القرآن بالقرآن وفقه الحديث من منهجه، وهذا الاستاذ هو الميرزا علي القاضي الطباطبائي (١٢٨٥ـ١٣٦٦هـ)، المعروف بأنه (فريد عصره في تهذيب النفس، والأخلاق، والسير والسلوك، وجميع المعارف الالهية، والواردات القلبية، والمكاشفات الغيبية السبحانية والمشاهدات العينية)[٤١٧]، وهو تلميذ السيد أحمد الكربلائي الطهراني، والأخير تلميذ المولى حسين قلي الهمداني رائد المدرسة السلوكية الحديثة في الحوزة العلمية في النجف.

تعهد السيد علي القاضي بتعليم وتربية نخبة من التلامذة في النجف، من أبرزهم السيد محمد حسين الطباطبائي وأخوه السيد محمد حسن إلهي القاضي الطباطبائي، وقد استأثر به هذان الأخوان واستلهما منه منهج السير والسلوك، كذلك تعلم السيد محمد حسين الطباطبائي من استاذه السيد القاضي منهجاً جديداً في التفسير وظّفه في ما بعد في تفسيره الميزان، كما ينص على ذلك بقوله: (علمني المرحوم القاضي اسلوب تفسير الآية بالآية، وأنا في التفسير أقتفي أثره وأتبع طريقته، وقد كان ذا ذهن واسع وواضح في فهم معاني الروايات الواردة عن الأئمة المعصومين، كذلك تعلمت منه طريقة فهم الأحاديث أي فقه الحديث)[٤١٨].

الثالثة. مرحلة العمل بالفلاحة:

تبدأ هذه المرحلة من حياة العلامة الطباطبائي لمّا اضطر إلى العودة الى موطنه تبريز من النجف، في إثر تدهور أحواله الاقتصادية سنة ١٣٥٤هـ ، وانصرافه للعمل فلاحاً في زراعة الأرض، ومكث في مزاولة هذه المهنة الى سنة ١٣٦٥ هـ أي مايزيد



على عشرة أعوام، ودراسة هذه الحقبة من حياة هذا الفيلسوف تضيء لنا بعداً آخر في شخصية الطباطبائي، من النادر أن نعثر عليه في حياة فيلسوف آخر في الشرق أو الغرب، اذ ربما نعثر على بعض الفلاسفة الذين اختاروا طريق العزلة وانفردوا في صومعة، بعيداً عن صخب الحياة، وألفوا التقشف والفاقة مثلما يفعله بعض الصوفية في خانقاهاتهم والرهبان في أديرتهم، لكن لم نلتق بفيلسوف عارف فقيه أصولي كالعلامة الطباطبائي ينخرط في مهنة شاقة كالفلاحة، وينصرف عن مطالعاته ودروسه ويعيش مع الأرض، بعيداً عن حاضرته العلمية.

ان علينا أن نقف وقفة متأنية كي نتعلم أشياء كثيرة من هذا الموقف المدهش، الذي يستعيد تجربة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام)، يوم كان يدير جهاز الخلافة في الكوفة بيد فيما لاتغيب يده الاخرى عن الفلاحة والتعاون مع صاحبه ميثم في حانوته لبيع التمر.

ان تجربة العلامة الطباطبائي وان كانت خسارة فادحة بالمعايير العلمية كما يحكي لنا هو ذلك: (ففي الحقيقة كانت تلك الأيام أياماً تعيسة في حياتي لأني بسبب الحاجة الماسة إلى الاعاشة وإلى تدبير شؤون الحياة انشغلت عن التفكر والدراسة والتدريس الا من النزر اليسير واشتغلت بالفلاحة لتأمين معاشي)[٤١٩]. بيد أن هذه التجربة تفصح لنا عن ان العلامة الطباطبائي وصل من حيثُ الكمالات الروحية الى مقامات سامية، حتى استطاع ان يشاهد صور عالم الغيب، الذي لايمكن للافراد العاديين مشاهدتها[٤٢٠]، حسب تعبير تلميذه الشيخ المطهري، وهي تجربة لا أحسبها تتكرر في عصرنا الذي أضحى فيه الكثير من المثقفين وطلاب العلوم الإسلامية والمتعالمين غرباء عن مثل هذه التجارب الروحية العميقة.[٤٢١]

الرابعة ـ مرحلة تأسيس مدرسة قم القرآنية والفلسفية والسلوكية:

تبدأ هذه المرحلة بهبوط العلامة الطباطبائي في الحوزة العلمية في قم سنة ١٣٦٥ هـ، وتتواصل الى وفاته في ١٨ محرم الحرام ١٤٠٢هـ ، وهي مرحلة زاخرة بالعطاء والانتاج الغزير في حقول عدة، توزعت بين التدريس والتربية والتأليف، ففي حقل التدريس وجد الحوزة العلمية في قم تعاني فراغاً في دراسة التفسير وعلوم القرآن،



فباشر تدريس تفسير القرآن وافتتح بعمله هذا باباً واسعاً للدراسات القرآنية والتفسير في الحوزة العلمية، وأحيا حضور القرآن في حلقات الدرس الحوزوي بعد أن ظل مهجوراً مدة ليست قصيرة.

كذلك لاحظ فراغاً آخر في هذه الحاضرة العلمية يتمثل في ندرة الدراسات الفلسفية والعقائدية، بينما تتعاظم يوماً بعد آخر الدعوة إلى الفلسفة المادية في مختلف أقاليم العالم الاسلامي، حتى بلغت اشعاعاتها الحوزات العلمية، فشرع في تدريس الفلسفة وتوافد عدد لايستهان به من التلامذة النابهين الى حلقات دروسه، ثم أسس بعد فترة ما سنصطلح عليه بـ «حلقة قم الفلسفية».

وبموازاة ذلك عُنِي الطباطبائي عناية فائقة بتربية تلامذته وتزكيتهم، عبر تجربته الخاصة في الارتياض، وما استقاه من قواعد السير والسلوك من استاذه السيد علي القاضي في النجف الاشرف، فكان يواظب على تدريس خاصة تلامذته (رسالة السير والسلوك) المنسوبة للسيد بحر العلوم، حتى اذا ما فرغ منها عاد ليستأنف تدريسها من جديد، وقد حرص تلميذه السيد محمد حسين الطهراني على تقرير هذه الدروس في عامي ١٣٦٨-١٣٦٩هـ ، لما تشرف بحضورها، ثم نشرها في ما بعد تحت عنوان (رسالة لب اللباب في سير وسلوك أولي الألباب) [٤٢٢].

وحاول العلامة الطباطبائي ان ينخرط في تدريس بحث خارج الفقه والاصول في الفترة الاولى من قدومه الى قم، فشرع بتدريس كتاب (الصوم) في الفقه، إضافة الى تدريس أصول الفقه أيضاً، ودون نظرياته وآراءه النقدية الجديدة في «تعليقته على كفاية الأصول» التي نقض فيها المرتكزات العقلية للفكر الاصولي، في ضوء ما اكتشفه من اختلاف الادراكات الحقيقية والاعتبارية. الا ان تدريسه للفقه والاصول لم يدم طويلاً بسبب وفرة الاساتذة في هذين العلمين، وندرة الاساتذة في علوم التفسير والحكمة والعقيدة، فكثف جهوده العلمية في هذه العلوم خاصة وأنجز في كل واحدة منها ابداعات باهرة.

أما في حقل التأليف فقد انصبت جهوده على تدوين تفسيره الشهير«الميزان في تفسير القرآن» والذي تواصل عمله فيه عشرين عاماً انتهت في (ليلة القدر المباركة الثالثة والعشرين من ليالي شهر رمضان من شهور سنة اثنتين وتسعين وثلاثمئة بعد الألف من الهجرة) طبقاً لما جاء في خاتمة هذا التفسير[٤٢٣].



بالإضافة الى ماأطلع به من أعمال اخرى، كان أبرزها كتاب «أصول الفلسفة والمذهب الواقعي» والذي صدر مذيلاً بهوامش وتعليقات توضيحية لتلميذه الشيخ مرتضى المطهري بخمسة أجزاء.

علوم الحكمة في الحوزة في مطلع القرن الرابع عشر الهجري

عُرّضت دراسة علوم الحكمة للهجر في القرون الأخيرة في الحوزات العلمية، ولجأ بعض دارسي هذه العلوم لتعاطيها سرّاً بعيداً عن أولئك الذين يحاربونهم ويُلصقون بهم شتى النعوت والأوصاف، كما يحكي ذلك السيد النجفي القوچاني المتوفى سنة ١٣٦٣هـ، في كتابه «سياحة في الشرق» الذي يصوّر فيه الحياة الداخلية لطلاّب العلوم الإسلامية، فيكتب عن تجربته في دراسة بعض كتب المعقول في مشهد: «درسنا شرح المطالع وشرح التجريد بصورة سرّية، حيثُ كنا نذهب قبل أذان الفجر الى المدرسة الجديدة الواقعة خلف مسجد (جوهرشاد) لندرس هناك، ونعود والوقت ما يزال ظلاماً أيضاً، إذ إنّ علماء وطلاب مدينة مشهد كانوا في الغالب يرون أنفسهم منزّهين عن كتب الفلسفة، التي كانوا يرون فيها بأسرها كتباً للضلال، فإن رأوا نسخة من كتاب «المثنوي» في حجرة أحدهم اعتقدوا بكفره. وكانوا يرون أن كتب الفلسفة نجسة، ولا يمسّون بأيديهم غلافها حتى لو كانت جافة، بل يرون أنّها أكثر نجاسة من جلد الكلب والخنزير... فقد كانوا يلجأون الى إشاعة أمثال تلك الافتراءات و(الناس أعداء ما جهلوا)، بينما الحقيقة: أنّ لب لباب الفلسفة هو توحيد ذات الحقّ تعالى وصفاته وأفعاله، وذلك أصل الدين، وقد قيل: (إنّ أوّل الدين معرفته)، فاذا كان ذلك هو الكفر فما هو الدين إذاً»[٤٢٤].

كان هذا اللون من التفكير هو السائد في الحوزات العلمية وقتئذٍ، لذلك أعرض غير واحد من الحكماء وأساتذة علوم الحكمة عن تدريسها أمام الملأ، بل سعى بعضهم سعياً حثيثاً بالتظاهر بتدريس الفقه والأصول بعد شيوع تقليد حوزوي خاطئ يخص وصف العالم في الحوزة بمدرس هذين العلمين، فخرجت الحوزة العلمية من كونها جامعة تستوعب جميع العلوم الإسلامية الى كليّة فقهية[٤٢٥].

ولم يقتصر الموقف السلبي من علوم الحكمة على حوزتي مشهد والنجف وإنّما



سبقتهما بذلك قم، فمنذ صدر الدين الشيرازي اشتدّ الموقف المناوئ للفلسفة، ممّا اضطرّ الشيرازي أن يختار له منفى في قرية (كهك) ويظل معتكفاً فيه على التأمّل الفلسفي والتأليف مدّة عشر سنوات، تجلّى له فيها الكثير من الحقائق الفلسفية والذوقية التي ذكرها في كتابه «الأسفار الأربعة»، وتواصل هذا الموقف في فترات لاحقة، وربّما ترسّخ بشدّة في العصر الحديث، فقد أشار الامام الخميني الى أنّ تعلّم (الفلسفة والعرفان كان يُعدّ ذنباً وشركاً)[٤٢٦]، وحينما كان يُدرّس الفلسفة آنذاك في قم أبدى بعضٌ مواقف متصلّبة لا أخلاقية إزاءه، ومن هذه المواقف كما يقول: إنّه «في مدرسة الفيضية تناول ابني الصغير المرحوم مصطفى وعاءً وشرب منه الماء فقام أحدهم وطهّر الوعاء لأنّني كنت أدرّس الفلسفة»[٤٢٧].

في هذه البيئة دشّن العلاّمة الطباطبائي اللبنات الأساسية لمشروعه الجديد في تعليم التفسير وعلوم الحكمة، ومع معرفته الدقيقة بما يكتنف مهمّته من عقبات، غير أنّه أصرّ على المضيّ قدماً في عمله حتى قطف الثمرة في نهاية المطاف.

يؤرّخ العلاّمة الطباطبائي لبعض المواقف التي اصطدم بها لما بدأ تدريس كتاب «الأسفار الأربعة» بعد وفوده الى قم مباشرة قائلاً: «عندما جئت من تبريز الى قم بدأت بدرس «الأسفار» وتجمّع عدد يقارب المئة من التلامذة لحضور هذا الدرس. أمر آية الله البروجردي بقطع راتب التلامذة الذين يحضرون درس الأسفار، وعندما بلغني الخبر تحيّرت، فماذا أفعل؟ فإذا قُطع راتب هؤلاء التلامذة القادمين الى الحوزة من مدن بعيدة، وليس لديهم مورد رزق سوى هذا الراتب، فماذا يفعلون؟ وإذا تركت تدريس الأسفار لأجل ذلك، فان هذه تمثّل ضربة قاضية للوضع العلمي والعقيدي للتلامذة. وفي اليوم نفسه أو بعده بيوم جاءني الحاج أحمد خادم السيد البروجردي الى المنزل بهذه الرسالة من السيد، وهي أنّه يقول: حينما كنّا شباباً، كنّا ندرس «الأسفار» عند المرحوم جهانكيرخان[٤٢٨] ونحن مجموعة صغيرة وبشكل سرّي، وأمّا الدرس العلني للأسفار في الحوزة الرسمية فإنّه غير صالح بأيّ شكل من الاشكال، ولابدّ أن يُترك، فقلت له: أرجو أن تقول للسيد البروجردي، نحن أيضاً درسنا هذه الدروس الرسمية المتعارفة كالفقه والاصول، ونحن مستعدّون لتدريسها وتشكيل حلقات دراسية خاصّة بها، ولسنا أقلّ من الآخرين في هذا المضمار. غير أنّي لما وفدت الى قم من تبريز كان هدفي فقط وفقط



تصحيح عقائد الطلاب على أساس الحقّ، ونقض العقائد المادّية الباطلة، ويومذاك حينما كان يذهب آية الله البروجردي بشكل سرّي الى درس المرحوم جهانكيرخان، كان الناس والطلاب بحمد الله مؤمنين وذوي نيّات طاهرة، ولم تكن هناك حاجة إلى تأسيس حلقات دروس علنية للأسفار، أما اليوم فان كل طالب يرد الى قم يحمل معه سلة من الشبهات والاشكالات، وعلى هذا لابدّ أن نعمل على إعداد الطلاب هذا اليوم، عبر تعليمهم الفلسفة الإسلامية الحقة، ودحض المذاهب المادية والمثالية، من هنا لا يمكن أن أتخلى عن تدريس الأسفار. غير أنّي في الوقت نفسه أعتقد بأنّ آية الله البروجردي حاكم شرعيّ، فاذا حَكَم بترك تدريس الأسفار، فسيكون الموقف من هذه المسألة بنحو آخر»[٤٢٩].

وبعد ان ذهب الحاج أحمد الى السيد البروجردي حاملا رسالة العلامة الطباطبائي حصل تحوّل واضح في موقف البروجردي وانصرف عن قراره السابق الذي حاول فيه أن يحظر تدريس الفلسفة في قم، حيثُ أفاد الطباطبائي: (أنّ آية الله البروجردي لم يعارضه بعد ذلك، وأنّه واصل تدريس مؤلّفات الفلسفة المعروفة كالشفاء والأسفار لسنوات مديدة. وأنّ السيد البروجردي كان يحترمه، وكتعبير عن تقديره له بعث له في أحد الأيام بهدية نفيسة هي عبارة عن أحسن وأصحّ طبعة للقرآن الكريم).[٤٣٠]

لقد كانت الغيرة على الدين طافحة في سائر أنشطة العلاّمة الطباطبائي كما ترسمها لنا بوضوح خطواته الواثقة الجادّة في التدريس والتأليف، فكما قادته هذه الغيرة للتخلي عن تدريس البحث الخارج في الفقه والأصول والتفرّغ لتدريس علوم الحكمة والعقيدة، عمل بموازاة ذلك أيضاً على إحياء دراسة التفسير وعلوم القرآن في قم بعد أن كانت مهجورة، ومنذ ذلك الحين نمت وترعرعت البذرة التي غرسها الطباطبائي، فأفضت الى ما نشاهده أخيراً من انفتاح جيّد على القرآن الكريم واهتمام متزايد بالتفسير والدراسات القرآنية. غير أنّ ذلك الموقف كان يعدّ تضحية كبرى بالمقام من العلاّمة الطباطبائي بحسب المعايير المتعارفة في الحوزة العلمية، طبقاً لما حكاه تلميذه الشهيد الشيخ مرتضى المطهّري عن السيد الخوئي، يقول المطهّري: «قبل شهر تشرّف أحد الفضلاء بزيارة العتبات المقدّسة، وعند عودته ذكر: أنّه تشرّف بلقاء آية الله الخوئي حفظه الله، فسأله: لماذا تركت درس التفسير الذي كنت تدرّسه في



السابق؟ (فقد كان لآية الله الخوئي قبل سنوات عدّة درس في التفسير في النجف الأشرف، طُبع قسم منه)، فأجاب السيد الخوئي: أنّ هناك موانع ومشكلات في تدريس التفسير. قال: فقلت له: انّ العلاّمة الطباطبائي مستمرّ في تدريس التفسير في قم، فأجاب: أنّ الطباطبائي يُضحّي بنفسه، أي: أنّ الطباطبائي قد ضحّى بشخصيّته الاجتماعية»[٤٣١]. أمّا الشيخ المطهري فلم ينقل هذا الجواب من دون أن يعقّب عليه، لأنّه كان من أقرب تلامذة العلاّمة الطباطبائي اليه، ومن أخبرهم بشؤونه وشجونه، فقال معقّباً على ما أفاده السيد الخوئي: «وقد صحّ ذلك. إنّه لعجيب أن يقضي المرء عمره في أهمّ العلوم الإسلامية كتفسير القرآن، ثم يكون عرضة لكثير من المصاعب والمشاكل، في رزقه، في حياته، في شخصيّته، في احترامه، وفي كلّ شيء آخر. غير أنّه لو صرف عمره في تأليف كتاب مثل «الكفاية» لنال كل شيء. فتكون النتيجة: أنّ هناك آلافاً من الذين يعرفون «الكفاية» معرفة فائقة، أي: أنّهم يعرفون «الكفاية»، والردّ عليها، وردّ الردّ عليها، والردّ على ردّ الردّ عليها، لكن لا نعثر على شخصين يعرفان القرآن معرفة صحيحة، وعندما تسأل أحداً عن تفسير آية قرآنية، يقول لك: يجب العودة الى التفاسير»[٤٣٢].

ومن المؤسف أن تقابل بعض الأوساط في الحوزة العلمية الإنجاز العظيم للعلاّمة الطباطبائي في تفسيره «الميزان» بردود فعل سلبية، وربّما عدوانيّة، فقد كتب بعضهم كتاباً ينطوي على روح مخاصمة وليس نقداً وتقويماً علمياً موضوعياً، تحت عنوان «حول الميزان»، فيما أثار آخرون ضجّة وصخباً في الحوزة العلمية في النجف بعد صدور«الميزان»، دفعت تلميذ العلاّمة الطباطبائي الشيخ مسلم الملكوتي أن يتصدى للدفاع عن تفسير أستاذه، فخاض حوارات عديدة مع هؤلاء من دون أن يجد أذناً صاغية لما يقول، وكان يذهب الى انّ هؤلاء لم يندفعوا بسوء نيّة لاتّخاذ هذا الموقف وافتعال الضجيج، وإنّما يعود ذلك إلى سوء الفهم، وربّما كان لبعض الأيدي الخفية دور مهمّ في ذلك. من هنا اضطرّ العلاّمة الطباطبائي إلى أن يحصل على تقريظ للميزان من بعض المراجع وقتئذٍ، لإخماد نار هذه الفتنة وإن كان «الميزان» لا يحتاج الى تقريظ أحد، حسب تعبير الشيخ الملكوتي[٤٣٣].

ويتحدث الشيخ الملكوتي عن حادثة أخرى تمثلت باعتراض أحد المراجع في النجف



على طباعة بعض آثار الطباطبائي، وكما لم يجد حواره مع الذين أثاروا الضجّة ضدّ «الميزان» في النجف، كذلك لم يُجد حواره هذه المرّة مع ذلك المرجع ولم يقتنع بالتراجع عن موقفه، وملخّص القصّة طبقاً لرواية الملكوتي: انّ للعلاّمة الطباطبائي هوامش وتعليقات تتضمّن نظرات نقديّة على كتاب «العقل» من «بحار الأنوار»، وقد تبرّع أحد المحسنين بالإنفاق على طباعة البحار مع تلك الهوامش، وكان هذا التاجر الُمحسن مقلّداً لأحد المراجع المقيمين في النجف آنذاك، فاستجازه في ذلك، لكن هذا المرجع لم يأذن لمقلّده بطبع البحار مذيّلاً بتعليقات الطباطبائي. يقول الملكوتي: كنت يومها في النجف، فذهبت الى هذا المرجع، وقلت له: مولانا لماذا لم تأذن بذلك، مع العلم أنّ مثل هذه الهوامش النقدية سيكتبها آخرون في المستقبل، أليس من الأفضل أن يقررها العلاّمة الطباطبائي الآن، إذاً لماذا تمنع ذلك؟ غير أنّ هذا المرجع فضّل عدم الإذن، وبرّر موقفه قائلاً: إنّ طباعة هذه الهوامش ستُذهب عظمة وأبّهة بحار الأنوار، وليس في ذلك صلاح للإسلام والتشيّع، وبسبب هذا الموقف لم تطبع تعليقات العلاّمة الطباطبائي على البحار في تلك الطبعة[٤٣٤].

الطباطبائي يجسد الحكمة العملية في سلوكه

كان العلاّمة الطباطبائي (ملكاً بصورة إنسان... وهو مصداق للحديث: كونوا للناس دُعاة بغير ألسنتكم)[٤٣٥] - حسب تعبير السيد جلال الدين الآشتياني - إذ استطاع أن يجسّد روح الشريعة المقدّسة بسلوكه الذي أحيا به غير واحدة من السُنن، وأضحى قدوة وأسوة خصوصاً لطلاّب العلوم الإسلامية، وليس بوسعنا أن نقف عند سائر الأبعاد الأخلاقية والتربوية في سلوكه، لأنّ ذلك يتطلّب دراسة مستأنفة تعنى بمعرفة تلك الأبعاد واستكشاف دلالاتها، غير أنّ ذلك لا يمنعنا من الإشارة الى شيء منها، باعتبارها تضيء مظاهر الحكمة العملية في شخصية الطباطبائي. وعلى هذا سنقف عند بعض النماذج:

١. العفاف في العيش

اعتمد الطباطبائي في تأمين نفقات حياته ونفقات عائلته على ريع مزرعة كان يمتلكها أبوه في تبريز، وكان يمتنع عن تسلم الحقوق الشرعية المخصّصة لطلاب الحوزة



العلميّة في النجف الأشرف، ويكتفي وأسرته بما يصله من عائدات ما ورثه من أبيه، وربّما تأخّر وصولها وقتاً طويلاً، لكنّه فضّل عيشة الكفاف على أن يتصرّف بشيء من الحقوق الشرعية، ثم عمد الى مغادرة النجف حين اضطرّته أحواله الاقتصادية إلى ذلك، وظلّ يعمل بالفلاحة أكثر من عشر سنين في تبريز متعففاً عن الاستفادة من الخمس وغيره من الأموال الشرعيّة، كما ألمحنا إلى ذلك. [٤٣٦]

لقد أحيا العلاّمة الطباطبائي بسلوكه هذا ما كنّا نقرأه عن أصحاب أهل البيت (عليهم السلام) من رواة الحديث والفقهاء الذين تعرّفهم مصنفات الرجال بالنسبة الى مهنهم، فيقال: (الحناط، والسمان، والصيرفي، وبياع الطاطري، والجمّال، ...الخ).

ولما هاجر الى قم استأجر منزلاً لا تتجاوز مساحتها عشرين متراً، يشتمل على غرفة واحدة مقسومة الى ما يشبه غرفتين بعد نصب ستارة في وسطها، ولم تتوفّر على مطبخ ولذلك كانت تضطر زوجته إلى الطبخ في داخل الغرفة[٤٣٧]، وظلّ يسكن حتى سنوات متأخّرة من حياته في منزل بائس مستأجر، كان مالكه لا يسمح للعلاّمة الطباطبائي باستقبال الأصدقاء والضيوف فيه، غير أنّ الطباطبائي لم يستطع أن ينتقل من هذا المنزل ويستأجر منزلاً آخر، لعدم توفّر المال اللازم لذلك، لأنّه ظلّ مديناً طوال تلك الفترة، ومع كل ذلك استمرّ يواصل نشاطه العلمي في التدريس والبحث والتأليف بجدّية وبحضور قلب تامّ، ولم يبدِ توجّعاً أو شكوى من حاجة يوماً ما لأحد[٤٣٨]. بل كان يمتنع من تسلم مساعدة من أيّ إنسان حتى لو كان ولده! يقول أحد فضلاء الحوزة: عرض أحد التجّار المحسنين شراء منزل للعلاّمة الطباطبائي بواسطتي، فقلت للعلاّمة بذلك، فأجابني: هذا رجل صالح، جزاه الله خيراً، إلاّ أنّي اعتذر عن ذلك، لتوفّر مبلغ لديّ من إرث والدي، ولا يمكن أن أتصرّف بسهم الامام، فأعدت المبلغ إلى صاحبه. فقال التاجر المحسن: قل للعلاّمة: إنّ هذه هدية وليس من سهم الإمام. فعدت إلى العلاّمة مرّة أخرى وقلت له ذلك. فأجاب: لا حاجة لي بذلك. واخبرت صاحب المبلغ بذلك، فقال: قل للعلاّمة: تصرّف بهذا المبلغ حسبما تراه صلاحاً. فعدت اليه مرّة ثالثة وأخبرته بذلك، فأجاب معتذراً: لا استطيع ذلك. فأرجعت المبلغ إلى صاحبه[٤٣٩].

وبالرغم من أنّه امتلك منزلاً في السنوات الأخيرة من حياته في قم، إلاّ أنّه لم يستعن بأحد في تهيئة ثمنه حتى أولاده، وإنّما توفّر لديه الثمن ممّا وصل إليه أخيراً من ميراث.



يقول أحد أولاده: كان أبي يمتنع من تسلم أيّ شيء منّا، حتى لو كان بقيمة خمسة ريالات، لأنّه يتمتّع بإباء وعزّة نفس عجيبة. حتى أنّه تعرّض الى وعكة صحّية في أواخر عمره، فنصحه الأطبّاء بالاستجمام والاستراحة في منطقة هواؤها نقيّ، فاستأجرت له بستاناً في دماوند وأعطيت قيمة الإيجار لصاحب البستان، وبعد ثلاثة أيّام من إقامته هناك استدعاني فسألني: ما مبلغ الإيجار؟ فقلت له: ليس مهمّا، فقال بإصرار: أيمكن أن أعطي الإيجار أم لا؟ فقلت: أنا دفعته. فأجاب: إمّا أن تأخذ منّي مبلغ الإيجار أو سأضطر إلى مغادرة هذا المكان. فأجبرني على قبول مبلغ الإيجار[٤٤٠].

٢. التواضع في حياته

اتّسمت حياة العلاّمة الطباطبائي بالتواضع والفرار من البروتوكولات والبهرجة، التي يحيط بها معظم ذوي الشأن المالي والسياسي والعلمي حياتهم في المأكل والملبس والمركب، تقول ابنته: عندما كنت اقدّم له الواناً متنوعة من الطعام على المائدة كان يكتفي بنوع واحد لا غير[٤٤١].

ويقول تلميذه الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي: ما زلت أتذكّر هندامه لما ورد من قرية (شاه آباد) من توابع تبريز الى مدينة قم، وهو يرتدي عمامة قطن ذات لون كُحلي، ولم يكن لديه أية إمكانات ماديّة، وكان يستأجر منزلاً يشتمل على غرفتين بثمانين توماناً، فتساءلت: أهذا هو الشخص الذي يدّعي أنّه سيحدث ثورة في الحوزة العلمية[٤٤٢]؟!

ويقول تلميذه علي أكبر المسعودي: إنّ حياة العلاّمة الطباطبائي كانت تتّسم بالبساطة، فمثلاً في كل مرة يريد السفر الى طهران يمتطي الحافلات الكبيرة (الاتوبيس) بمعيّة الناس، مثلما يفعل أيّ شخص عادي، حتى إنّه في إحدى المرّات ظلّ ينتظر جالساً في الحافلة أكثر من ساعة حتى امتلأت بالركّاب وتحرّكت، وفي مرّة أخرى أصيب بجرح في إثر اصطدام الحافلة التي كانت تقله الى طهران.[٤٤٣]

ويروي تلميذه السيد محمد حسين الطهراني صورة أخرى من تواضعه، فيقول: عندما كنت طالباً في الحوزة بقم كنت كثير التردّد الى منزل أستاذي العلاّمة الطباطبائي، ومن الحسرات التي ظلّ يختزنها فؤادي حرماني من الاقتداء به في



الصلاة، لأنّه كان يمتنع عن أن يتقدّم على أحد، وفي شهر شعبان ١٤٠١هـ تشرّف بزيارة مشهد، ثمّ ورد الى منزلي، ولما حلّ وقت صلاة المغرب أعددت له ولرفيق كان بصحبته سجادة الصلاة، وخرجت من الغرفة لكي يبدأ بالصلاة ثم اقتدي به حال انشغاله بالصلاة، إلاّ أنّي مكثت خمس عشرة دقيقة أترقّب خارج الغرفة من دون أن يبدأ بالصلاة، ثم ناداني مرافقه قائلاً: سيظلّ العلاّمة الطباطبائي جالساً حتى تصلّي أنت. فقلت للعلاّمة: أنا اريد الاقتداء بكم، فقال: أنا اريد الاقتداء بك، ثم أردف: تفضّل صلِّ. فأجبته: منذ أربعين عاماً تحدوني الرغبة للصلاة مأموماً وراءكم، فتبسّم وقال: أضف سنة أخرى على الأربعين. ثم أضاف: تفضّل للصلاة أنا أريد الاقتداء بك، فخجلت كثيراً، وقلت له: إن كان هذا أمراً من جنابك فأنا مطيع لك. وأخيراً نزلت عند رغبته، فتقدّمت للصلاة وصلّى العلاّمة خلفي مأموماً، وهكذا وبعد أربعين عاماً لم أحرم من الائتمام به فحسب، بل انتهى الأمر لأن أكون إماماً له. ثم يستشهد السيد الطهراني بهذا البيت من الشعر لصفي الدين الحلي:

خُلقٌ يُخجِلُ النسيمَ من اللطف
وبأسٌ يَذوبُ منهُ الجَمادُ[٤٤٤]

وكان العلاّمة الطباطبائي أبعد الناس عن التظاهر بالعلم، يشعّ حياءً ورقّة وسكينة، فعندما كان يقوم بالتدريس يجلله التواضع أمام تلامذته، فيجلس وسط حلقة الدرس خافضاً رأسه من دون أن يرتقي المنبر[٤٤٥]، ولازمه هذا الأدب حتى بعد أن ازداد عدد تلامذته، فمثلاً كان درس التفسير يزدحم بكثرة الحاضرين، وكان صوته لا يكاد يصل الى الطلاب كافة، فالتمسه الحضور وباصرار أن يرتقي المنبر حال التدريس، غير أنّه امتنع عن ذلك وظلّ يجلس بتواضع في حلقة الدرس حيثما يجلس تلامذته[٤٤٦].

ولم يُشاهد في الغالب تقله سيارة في ذهابه وايابه من دروسه واليها، أو في زياراته للحرم الشريف، أو زيارة تلامذته وأصدقائه، وكان يجيب على أيّ سؤال علمي وهو ماشٍ[٤٤٧]، فضلاً عن اماطته للأذى عن طريق المارّة، يقول تلميذه الشيخ إبراهيم الأميني: رافقته ماشياً في شارع صفائية الذي يؤدّي الى الحرم في قم، فكان يرمي بحذائه أو عصاه قشور الموز والبرتقال بعيداً عن الطريق ويلقيها في قناة المجاري[٤٤٨].

وما كانت تبدو على مظهره أيّة علامة تشير الى مقامه الرفيع، حتى إنّ تلميذه



الشيخ جعفر السبحاني يقول: لو أنّ شخصاً سافر بمعيّته سنة بتمامها ولم يكن على معرفة من قبل بمقامه العلمي، فلن يكتشف أنّ هذا الرجل هو صاحب المنهج الجديد في التفسير، وذو الإبداع والتجديد في الفلسفة، وأستاذ السير والسلوك.[٤٤٩]

٣. الجديّة وقوة الإرادة

اتّسمت حياة العلامة الطباطبائي بجدّيّة ومثابرة قلّ نظيرها في سائر الأعمال التي كان يضطلع بها، ولم يفرّط بأيّة فرصة من حياته، تحكي ابنته (نجمة السادات) عن هذا البعد في حياة أبيها نقلاً عن أمّها، حيثُ تقول: في السنوات التي عشناها في النجف كنت أوقِّت جرس الساعة في كل ليلة لأجل إيقاظ العلاّمة لصلاة الليل، وحين أوقظه يتوضّأ ويؤدّي الصلاة، ثم لا ينام بعد ذلك، إذ كان يقول: ينبغي أن لا يُنام بين صلاتي الليل والصبح، وفي هذه الفترة كان يتدرّب على الخط هو وأخوه السيد محمد حسن الهي، وبعد صلاة الصبح ينصرفان لمباحثة الدروس، فأتولّى أنا إعداد الشاي لهما ،كي لا يصيبهما الإرهاق والتعب،وبعد ساعة أجلب لهماالإفطار[٤٥٠].

أمّا قوّة الإرادة فقد وهبه الله عزماً من النادر أن نعثر على ما يماثله في الناس العاديين، وتمتّعت شخصيّته بإرادة حازمة لا تتزلزل، ويكفي لمعرفة هذا البعد في شخصيّته قصّة إجراء عملية له من دون تخدير، فإنّه عندما ذهب الى لندن لعلاج عينه، أخبره الأطبّاء: أنّ هذه الغشاوة التي على عينه تتطلّب عملية جراحية، وإلاّ فسيفقد بصره، فوافق على ذلك، غير أنّ الأطبّاء قالوا له: لابدّ من التخدير قبل إجراء العملية، فرفض ذلك، وطلب إجراء العملية من دون تخدير، فأجابه الأطبّاء: أنّ العملية تتطلّب بقاء العين مفتوحة من دون أن تغلق لمدة خمس عشرة دقيقة، فقال لهم: ستظل عيني مفتوحة كذلك، وبالفعل تمّ إجراء العمليّة واستمرّت سبع عشرة دقيقة من دون تخدير، وأبقى العلاّمة الطباطبائي عينه مفتوحة تمام هذه المدّة من دون أن يغمضها برهة ما[٤٥١].

٤. الرفق والشفقة والمداراة في العشرة

كانت شخصيّة العلامة الطباطبائي منهلاً يفيض الحب والعطف والمودّة على أفراد أسرته وتلامذته ومن يعاشره من الناس، فلو وقفنا عند حياته داخل الاسرة لبهرتنا



طباعه وسجاياه في التعامل مع زوجته وأولاده، يتحدّث ولده السيد عبد الباقي عن اشعاع من سلوكه داخل المنزل قائلاً: كان العلاّمة في المنزل رحيماً جداً، لا يصدر منه أذى، ولا أوامر، فحين يحتاج الى شاي أو غيره يسعى بنفسه لتأمين ما يحتاج، وحينما تدخل زوجته أو أحد ابنائه الغرفة يقف منتصباً احتراماً له، الى هذه الدرجة بلغ أدبه وخلقه. وطالما كان يؤكّد أنه مدين بهذا التوفيق لزوجته.

وتتحدّث ابنته نجمة السادات قائلة: كان أبي يذكر امّي ذكراً حسناً على الدوام، فيقول: ان هذه المرأة هي التي أوصلتني الى ما وصلت اليه، هي شريكتي فيما انجزته، كل كتاب ألّفته نصفه يعود اليها. ولما سُئلت هذه السيّدة [زوجته] السؤال التالي: كيف يوفّق العلاّمة الطباطبائي والذي يتمتّع بهذه الشخصية العلميّة العظيمة وهذه المشاغل الفكريّة بين تلك المشاغل والمتطلّبات العائلية؟ أجابت: لقد خصّص العلاّمة في برنامجه اليومي اوقاتاً وساعاتٍ خاصّةً بالعائلة، فإنه بعد أن يعمل لمدة سبع ساعات يقول: ان فترة ما بعد الظهر الى المساء هي للمجلس الخاص بالاسرة، فينادي: تعالوا اجلسوا واسمعوا ما أقول: انّ هذه الساعة هي افضل الأوقات لدي، ومع تعاظم وازدياد أعماله إلاّ انه لم يغفل عن عائلته، إذ كان يهتم بزوجته وابنائه اهتماماً خاصّاً، وبالرغم من انشغاله الدائم بتلك الأعمال، وما كان يتّسم به من حب شديد للضيوف، فانه كان يسعى لمساعدة امّي، مع انها لم تكن ترضى ان يمارس هو أعمالها. على العموم كانت امّي هي مدبّرة المنزل، فان ما يرتبط بدراستنا وذهابنا وإيابنا وسائر الشؤون الأخرى كانت تتولاّها امّي، لكي يكون أبي متفرّغاً بشكل تام لمشاغله العلمية.[٤٥٢]

وقد كانت علاقته بزوجته تنطوي على مودّة عميقة، حتى انّه تأثّر تأثّراً شديداً، وبكى بحزن بالغ عند وفاتها، يقول تلميذه الشيخ ابراهيم الأميني: فوجئت بانهمار دموع العلاّمة بغزارة وحزنه وتأثّره الشديد بعد وفاة زوجته، فقلت له في أحد الأيام: نحن نستلهم الصبر منك في تحمّل المصائب، لماذا تتأثّر بهذا الشكل؟ فأجاب: شيخنا الأميني الموت حق، كلّنا لابدّ ان نموت، أنا لا أبكي لموت زوجتي، وإنّما أنا ابكي لصفاء وحب هذه السيدة. فان حياتنا كانت صعبة وشاقّة، عندما كنت في النجف الأشرف كانت تواجهني متاعب جمّة، وأنا لا اعرف شيئاً بالنسبة لمتطلّبات الحياة المختلفة، فكانت هذه المرأة هي التي تتولّى ادارة حياتنا، فطوال مدّة حياتنا لم تَقْدِم



على عمل يمكن أن أقول عنه: لماذا فعلتِ ذلك؟ ولو بمستوى ان أحدّث نفسي بذلك. كما لم تترك عملاً يمكن أن اقول عنه: لماذا تركتِ هذا العمل؟ كذلك لم تعترض عليّ طوال حياتها، فلم تقل: لماذا فعلت ذلك؟ أو لماذا تركت ذلك؟ فمثلاً أنت تدري ان عملي داخل المنزل، وانا دائماً مشغول في المنزل بالكتابة أو المطالعة، ومن المعلوم اني أصاب بالإجهاد فاحتاج إلى الاستراحة وتجديد طاقتي للعمل. هي كانت على بيّنة من هذا الأمر، لذلك كان (السماور) مشتعلاً باستمرار والشاي جاهز، وفي ذات الوقت الذي كانت مشغولة بأعمال المنزل، كانت تجلب لي كل ساعة فنجان شاي الى غرفتي ثم تعود الى عملها الى ساعة أخرى. شيخنا الأميني: كيف يتسنّى لي أن انسى كل هذه المحبّة والصفاء؟"[٤٥٣]

وظلّ الطباطبائي وفيّاً لهذه المرأة الصالحة، فقد كان يزور قبرها كل يوم طوال ثلاث أو أربع سنوات بعد وفاتها، ولما تراكمت اعماله ولم يجد فرصة، استمرّ يزورها بشكل منظم مرّتين كل اسبوع في يومي الاثنين والخميس، وكان يقول: يجب ان يكون عبد الله شكوراً، إذا لم يستطع الإنسان تأدية حق الناس فلن يتمكّن من أداء حق الله"[٤٥٤].

وتشير ابنته الى حنانه وشفقته ومودّته لأطفاله، بل ولأطفالها، قائلة: كان ينفق ساعات عديدة من وقته الثمين للانصات الى ما يحكيه الأطفال أو بتعليمهم الرسم واعطائهم تمارين وواجبات للحلّ"[٤٥٥].

اما عطفه وشفقته على الآخرين، فنكتفي بذكر موقف واحد يفصح عن أسلوب معاشرته للناس، يقول ابنه: حينما كان ابي يعمل في مزرعته بتبريز، كان يتولّى تسويق المحاصيل بعض الأشخاص مقابل أجور يتقاضونها من الثمن على هذا العمل، فيما يدفعون باقي الثمن الى أبي. وفي احدى المرات أعطى هؤلاء لأبي أوراقاً تثبت مديونيّتهم بعض المبالغ لأبي، ثم بعد ذلك شاهدت أبي يخرج هذه الأوراق من جيبه وينظر فيها مليّاً، ويمزّقها بمجموعها ويرميها، مع العلم انا كنّا في أمسّ الحاجة إلى المال لتأمين النفقات الاعتيادية لحياتنا، فتساءلت بتعجّب: لماذا تفعل ذلك يا أبي؟ فنظر اليّ بتأمّل، وقال: لو كان لديهم مال لجلبوه ووفوا مديونيّتهم، الله لا يرضى ان نمارس ضغطاً عليهم من أجل وفاء الدين مع علمنا بعدم توفّر شيء لديهم. بعد ذلك يعقّب ولده على هذا الموقف: لقد تعلّمتُ درساً بليغاً في شموخ النفس وبُعد الهمّة وتوكّل أبي على الله وانه هو الرزّاق"[٤٥٦].



٥ . من آدابه مع تلامذته

تميّزت علاقة العلاّمة الطباطبائي بتلامذته بمودّة صادقة ورعاية خاصّة، توفّق فيها الدارسون في حلقات دروسه باستلهام تجربة تربوية أخلاقية عميقة منحت شخصياتهم مقوّمات روحية اساسية ما كان لهم ان يحصلوا عليها لولا هذا الاستاذ، فضلاً عن العلوم التي اغنتهم عن الرجوع الى غيره.

وهذا ما أكّده غير واحد من تلامذته في حديثهم عن آدابه في التعامل معهم، يكتب تلميذه الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي: طوال الثلاثين سنة التي افتخر بحضوري فيها لديه لم أ سمع منه كلمة (أنا)، وعوضاً عن ذلك طالما سمعت منه عبارة (لا أعلم) عند جوابه عن الاسئلة. هذه العبارة التي يعتبرها أدعياء العلم عاراً، غير انّ هذا البحر المتلاطم من العلم والحكمة يقولها من فرط تواضعه بسهولة، ثمّ بعد ذلك يجيبه على السؤال مبتدئاً بقوله: يحتمل أو في نظري[٤٥٧].

امّا تلميذه الآخر الشيخ ابراهيم الأميني فيكتب: اشتركت بحدود ثلاثين سنة في درسه، إضافة الى حضوري ليالي الخميس والجمعة أيضاً في درسه الخاص، لا أتذكّر طوال هذه المدة انه صار عصبيّاً، أو صدر من لسانه قول شديد أو توهين لأحد من تلامذته، كان متواضعاً جداً، لم نرَ منه تعريفاً وتمجيداً بنفسه، كما لم يبخل بالتعليم والتربية على أحد، وعادة ما يوضّح المطالب العالية وبعض ابتكاراته ببيان ميسّر مفهوم للمخاطبين، من دون ان يشير الى ان هذا المطلب من ابتكاراتي وانه مطلب مهم. وكان يحرص على اشاعة العلم، فلم يترك سؤالاً لأحد بلا جواب، ويأتي جوابه بمستوى فهم السائل. ولا يلجأ إلى استخدام العبارات المقعّرة، ويجيب بعبارات مختصرة، لا يعبأ بكثرة أو قلّة حضور طلاّبه، فحتى لو اقتصر الحضور على اثنين أو ثلاثة لا يبخل بالدرس. لم يحرم من الافادة منه غير الطلاب، فأي شخص وأيّاً كان زيّه ولباسه وعمره يمكنه الإفادة منه، وطالما انتفع منه مثل أولئك. وطالما أجاب على الرسائل الكثيرة التي كانت تصل اليه وتنطوي على اسئلة متنوّعة بخط يده[٤٥٨].

ولعلّ أهم مزية تعلّمها منه تلامذته هي التواضع العلمي في بيئة تزدحم بالادعاءات والتفاخر والتعالُم، فكثيراً ما نسمع أو نقرأ انّ هذا المطلب لم يسبقني إليه احد، وهذا ما أفاضه الله عليّ، بينما اتّسمت شخصية العلاّمة الطباطبائي بأدب



مختلف في البحث العلمي، كما ذكر تلميذه مصباح اليزدي: لا اتذكّر ولو لمرّة واحدة انّه أشار الى انّه توصّل الى حل هذه المسألة التي عجز عن حلها الآخرون[٤٥٩].

وبلغ من تواضعه العلمي ان يعبّر عن تلامذته بـ «رفاقي» ولا يحبّذ ان يسمّيهم تلامذته، كما تقول ابنته: انّه كان خارج المنزل في أحد الأيام، فجاء أحد تلامذته لزيارته، فقلت له حين عاد الى المنزل: جاء أحد تلامذتك ولم يجدك، فأجاب: قولي أحد رفاقي، هؤلاء رفاقي[٤٦٠]. وهذا ما جعل طلابه ينجذبون اليه ويلتصقون بشخصيّته، ويحبّونه بشغف بالغ، بحيث كان بعضهم يصاحبه ماشياً في طريق عودته الى المنزل، فيما يتوافدون عليه في اوقات أخرى الى المنزل لاستلهام الأجوبة على اشكالاتهم وأسئلتهم، من دون ان يحول بينهم وبينه أي حجاب، وفي بعض الليالي كان يمشي كيلومترات عدة مع ما هو عليه من ضعف البدن والارتعاش الذي ابتلي به، كي يحضر مجالسهم الخاصّة ويوضّح لهم المطالب العلمية، وربما تستغرق هذه المجالس ساعات طويلة، ليعود بعد الانصراف منها ماشياً الى منزله[٤٦١].

٦. عمق الصلة بالله

حفلت حياة العلاّمة الطباطبائي بالانقطاع الى الله، ودوام الاتصال به، والإدمان على ذكره في السر والعلن، ومما لاشك فيه انّ التوفيق الذي أحرزه الطباطبائي والابداع الوفير الذي اشتملت عليه آثاره كان مظهراً لعمق صلته بالله. يكتب تلميذه ابراهيم الأميني: انه كان من أهل الذكر والدعاء والمناجاة، فحتى في الطرقات لا نراه يفارق ذكر الله، وحين كنت أحضر مجالسه بمجرّد ان يتوقّف الحديث وتحصل حالة سكوت يعود العلاّمة إلى الذكر، إضافة الى التزامه بالنوافل، حتى انه كان يغتنم لحظات سيره في الطريق لأداء النافلة[٤٦٢]. ومن الطريف ان احد معارف الطباطبائي شاهده ماشياً في الشارع، فسلّم عليه، فرد عليه الطباطبائي السلام، ومضى من دون أن يسأله عن أحواله، فانزعج ذلك الشخص، وبلغ انزعاجه العلاّمة في ما بعد، فاضطرّ الطباطبائي إلى الإفصاح عن السبب بقوله: في كل وقت أخرج من المنزل اشرع بصلاة نافلة الى أن أصل إلى المحل الذي أقصده، ولم يكن أحد يعلم بذلك قبل هذه الحادثة[٤٦٣].

اما شهر رمضان فيظل في لياليه مستيقظاً حتى الصباح، يحيي بعض الليل بالمطالعة، فيما يحيي ما بقي منه بالدعاء وقراءة القرآن والصلاة والأذكار[٤٦٤].



وكما عُرف العلاّمة الطباطبائي بطهارة الجنان اشتهر أيضاً بطهارة اللسان، فقد ذكر تلميذه السيد محمد باقر الموسوي الهمداني« مترجم الميزان الى الفارسية »: انّ العلاّمة الطباطبائي لم يذكر أي إنسان بسوء، لقد دامت علاقتي معه(٣٥) سنة لم أسمعه في أثنائها يذكر أحداً بسوء. وكان هذا الرجل مواظباً على مراقبة نفسه، وكان زمامها بيده، كانت له سيطرة على اللسان واليد وجميع الأعضاء والجوارح، والله شاهد على ما أقول اني لم أسمع منه طوال هذه المدّة غيبة ولو لمرّة واحدة، كما لم اسمع منه كلمة في مدح نفسه والتمجيد بذاته [٤٦٥].

الآثار الفلسفية للعلامة الطباطبائي

تعدّدت وتنوّعت الآثار الفلسفية للطباطبائي، فبينما جاء بعضها على شكل رسائل مدوّنة ببيان مكثّف موجز، مثلما نجد في «الرسائل التوحيدية» و«الرسائل المنطقية»التي ألّفها أيّام اشتغاله بالفلاحة في تبريز، بعد عودته من النجف الأشرف، جاء بعضها الآخر على شكل تعليقات وحواش على أعمال حكماء معروفين، كما في «تعليقته على الأسفار الأربعة»، أو مؤلفات مستقلّة في الفلسفة،كما في « أصول الفلسفة والمذهب الواقعي» و«بداية الحكمة» و«نهاية الحكمة».

وعمد الطباطبائي الى اقتفاء الأسلوب المتداول في تدوين المسائل الفلسفية لدى مؤلّفي مدرسة الحكمة المتعالية في الكتابين الأخيرين، فبدأ بالأمور العامّة أو الإلهيّات بالمعنى الأعمّ وأردفها بالإلهيّات بالمعنى الأخصّ، إلاّ أنّه استبعد بعض المباحث، وأعاد تنظيم بعضها الآخر، بنحو لم يتجاوز فيه طريقة السلف كلّياً. ولعلّ تمسّكه بذلك يعبّر عن هدفه من تأليف «بداية الحكمة» و«نهاية الحكمة»كمقررين لدراسة الفلسفة في الحوزة العلمية، ولذا ينبغي أن يوصلا دارس الفلسفة الى تراث الفلسفة الإسلامية بيُسر وانتظام. من هنا صار محور المباحث ومرتكزها فيهما هو «الأحكام الكلّية للوجود» والتي تشكّل «أصالة الوجود» و«الوحدة التشكيكية لحقيقة الوجود» منبعها الأساس، فان سائر المباحث في «الحكمة المتعالية» تترتّب على الفراغ عن القول بهاتين المسألتين، بينما تناثر البحث حول «نظرية المعرفة» في مواضع متفرّقة من هذين الكتابين، فتارة نعثر عليه في ثنايا بحث «الوجود الذهني» و«الكلي والجزئي» و«الكيفيّات النفسانية»، أو نراه في مباحث «العقل والعاقل والمعقول».



أمّا في «أصول الفلسفة» فقد استأثرت «نظرية المعرفة» بمساحة واسعة من مباحث الكتاب، فبعد أن فرغ الطباطبائي في المقالتين الأولى والثانية من بيان «معنى الفلسفة وحدودها، والعلاقة بينها وبين العلوم الطبيعية والرياضية» دشّن بحثه بنظرية المعرفة، وأولاها أهمّية متميّزة حين جعلها تتصدّر مسائل الفلسفة الأخرى، وعمل على ترتيب البحث فيها على وفق ثلاثة محاور متسلسلة منطقياً، تبدأ بـ«قيمة المعرفة» ويليها «مصدر المعرفة» وتنتهي بـ«حدود المعرفة».

إضافة الى تقديم البحث في «نظرية المعرفة» وما يتّصل بها من مسائل «الإدراكات» على غيرها، فإنّها احتلّت مساحة واسعة من هذا الكتاب، إذ انبسطت على معظم صفحات الجزء الأوّل وصفحات الجزء الثاني بتمامها، فيما اشتملت الأجزاء الثلاثة الباقية على جميع المسائل الأخرى. وبذلك يكون «أصول الفلسفة» أوّل مؤلَف في الفلسفة الإسلامية يعالج مسألة المعرفة بهذه الكيفية ويوليها هذا القدر من التحليل والدراسة.

منهج البحث الفلسفي عند الطباطبائي

تبلورت في مجموع أعمال الطباطبائي من مؤلفات ودروس أصول منهجية واضحة، جرى ضبط وتدوين المسائل الفلسفية في اطارها، ودأب على تجسيدها كمعايير وأسس لايحيد عنها في بحثه الفلسفي، وبوسعنا القول إن النتائج التي انتهى اليها في آثاره، تعد ثمرة لتلك الاسس التي تحرك عبرها تفكيره الفلسفي، وهذا لايعني وجود الاسس كمعطى ناجز قبل عملية البحث، وانما يعني انها كانت تتوالد على الدوام في فضاء عملية البحث، لأن الاطار المنهجي يتشكل باستمرار مع تطور عملية البحث وامتدادها افقياً ورأسياً بامتداد الموضوع.

وسنشير بايجاز الى أبرز هذه الاسس المنهجية للبحث الفلسفي عند الطباطبائي، وسيتضح لنا انها تصلح كمرتكزات ومنطلقات أساسية لصياغة منهج ملائم في دراسة الفلسفة الإسلامية:

١. الاستناد الى البرهان في البحث الفلسفي

اعتمد الطباطبائي في بحثه الفلسفي على الاسلوب البرهاني في عملية الاستدلال[٤٦٦] واجتنب ما لجأ اليه بعض الفلاسفة والباحثين في الفلسفة الإسلامية من



الاستعانة بالشعر والنصوص الصوفية والعرفانية والعبارات الذوقية، مثلما نلاحظ في تراث الفلسفة المشرقية بعد ابن رشد، بعد التفاعل الواسع الذي حصل في مدرسة أصفهان بين المدارس الفلسفية والكلامية والعرفانية.

وقد أوضح الطباطبائي ان البراهين المستعملة في الحكمة ليست براهين لمية، وهي البراهين التي يكون السلوك فيها من العلة الى المعلول، لأنه لا غير للوجود سوى العدم، فلاعلة للوجود خارج الوجود، وانما البراهين فيها براهين إنّية تعتمد على الملازمات العامة التي يُسلك فيها من أحد المتلازمين العامين الى الآخر[٤٦٧]. بمعنى أنه لايمكن الاستناد الى البرهان اللمي في الفلسفة الالهية، لأن موضوع الفلسفة هو الوجود المطلق الشامل لكل شيء، وليس هناك علة للوجود غير الوجود. بينما يشترط في البرهان اللمي أن يكون الحد الأوسط علة لثبوت الحد الأكبر للحد الأصغر، والحد الأصغر في الفلسفة هو الموجود المطلق. والحد الاكبر لابد أن يرجع الى الوجود، لأن المحمولات في الفلسفة لابد أن تكون من سنخ الوجود، من قبيل: «العلية والمعلولية، والوحدة والكثرة، والقوة والفعل». وعلى هذا يكون الحد الأصغر الذي هو موضوع الفلسفة الوجود المطلق الشامل لجميع مراتب الوجود، والمحمولات في الفلسفة تعود الى الوجود ولاعلة للوجود خارج الوجود، فلامجال للبرهان اللمي في الفلسفة. وتفصيل القول في هذه المسألة خارج عن غرضنا هنا.

٢ . عدم الخلط بين الادراكات الحقيقية والاعتبارية

لعل حصول الخلط في البحث الفلسفي بين الكليات والجزئيات، والماديات والمجردات، والحقائق والاعتباريات، مما يوجب الاضطراب في تصوير المسائل الفلسفية فضلاً عن التصديق بها، وقد نشأ من عدم التمييز بين الحقائق والاعتباريات، لبس في مباحث غير واحد من العلوم العقلية، و لاسيما علم أصول الفقه، غير ان العلامة الطباطبائي كشف النقاب عن هذه المسألة، وتوصّل الى تفسير محدد للفرق بين هذين النوعين من الادراكات، وأكد ان البرهان لايجري في مورد الاعتباريات، وعلى هذا فهي خارجة عن البحث الفلسفي(٤٦٨).



٣. التسلسل المنهجي للمسائل وتنظيمها تنظيماً منطقياً متسقاً

لم تنظم المسائل الفلسفية في الكثير من المؤلفات الفلسفية تنظيماً منهجياً متسقاً، يتدرج فيه البحث من الكليات الى الجزئيات، ومن الخاص الى العام، ومن المقدمات الى النتائج، فربما تتقدم مسألة يكون حقها التأخير، وبالعكس قد تؤخر مسألة من حقها التقديم، وربما تأتي مقدمة عقيب نتيجتها وبالعكس. وقد أدى هذا الارتباك في نظم المسائل أحياناً الى وقوع لبس وإرباك في فهم المسائل.

غير أن العلامة الطباطبائي التزم وبصرامة منهجية في مؤلفاته الفلسفية مثل «أصول الفلسفة، وبداية الحكمة، ونهاية الحكمة» بتنضيد المسائل بصورة متدرجة يرقى منها الدارس مرقاة مرقاة، ولذلك عبر عنها في كتابيه بداية الحكمة ونهاية الحكمة بالمراحل، فجعل كلاً منهما على اثنتي عشرة مرحلة، وكل مرحلة تتوزع بين فصول. ابتدأ المراحل ببحث المسائل التي تكون فيها المحمولات (الاحكام) مساوية للموضوع، بمعنى ان موضوع الفلسفة لما كان هو الوجود، فالمحمولات في هذه المرحلة تساوي الموضوع، كالخارجية المطلقة والوحدة العامة والشيئية، ثم تلتها المراحل التي تكون فيها الاحكام أخص من الموضوع «الوجود»، بمعنى انها وما يقابلها تساوي الوجود، كتقسيم الوجود الى خارجي وذهني ومستقل ورابط[٤٦٩]. ثم انتهى في المرحلة الأخيرة الى الإلهيات بالمعنى الاخص أي مايتعلق بالبارئ تعالى من اثبات ذاته وصفاته وأفعاله، لأنها الغاية القصوى للبحث في الفلسفة الإلهية، ومسائلها تبتني على مايتقرر في الامور العامة أو الاحكام العامة للوجود.

٤. التصوير الدقيق للمسائل

طالما نشأت الاشكالات في الفلسفة من عدم تصور المسائل تصوراً صحيحاً، فيجري نزاع واسع في البحث الفلسفي في أثر ذلك، من هنا سعى الباحثون في الفلسفة الى تحرير محل النزاع، وبيان ماهو موضوع الخلاف بين الاتجاهات المتعارضة. وترجع الصعوبة في تصور المسائل الى ابهام بيان الفلاسفة وشيوع مصطلحات عديدة خاصة بهم، تبتعد أحياناً عن مدلولها اللغوي، مضافاً الى الاختلاف بين المدارس ومناهج التفكير لدى الفلاسفة والعرفاء والمتصوفة والمتكلمين، الذي يجعل مصطلحاً واحداً في



بعض الحالات يستعمل لدى كل طائفة بمعنى لا يطابق مدلوله لدى الطائفة الأخرى. لذا يقال: إن التصور الصحيح للمسائل الفلسفية يساوق التصديق بها.

لذلك حرص العلامة الطباطبائي على تصوير المسائل تصويراً دقيقاً وبيان المصطلحات بوضوح، وربما استعان بتحديد معنى المصطلح بالاشارة الى المعاني المختلفة له، كما نلاحظ ذلك في موارد عديدة في مؤلفاته[٤٧].

٥. بيان المسائل بصورة موجزة مكثَّفة

من الثغرات المنهجية الواضحة في المؤلفات الفلسفية، الاستطراد الواسع والتشعب بتفاصيل دقيقة، تنتهي الى ترهل البحث، وربما اختفاء هيكله الأساس في تلك المتاهات المعقدة، وقد نجم عن ذلك تضخم هذه المؤلفات بنحو يتعذر معه على الباحث الالمام بمحتوياتها الا اذا أوقف حياته لذلك، إضافة الى ان بعض المباحث التي تضمها تلك المؤلفات تعد من المباحث المندثرة الميتة، لانها كانت تبتني على أصول موضوعة ثبت بطلانها، فلم تعد هناك حاجة إلى استهلاك العمر فيها أو دراستها الا بالنسبة للمعنيين بتاريخ العلوم.

لذلك قام العلامة الطباطبائي بتأليف كتابي بداية الحكمة ونهاية الحكمة، وجعل الأول كالبديل لمنظومة الملا هادي السبزواري، فيما جعل الثاني كالبديل للأسفار الأربعة لملا صدرا، ويمكن معرفة أهمية هذا الانجاز اذا قارنا بين نهاية الحكمة والأسفار، فان الأخير يقع في تسعة مجلدات، بينما تقع نهاية الحكمة في مجلد واحد لايتجاوز (٣٣٠) صفحة، وهي أقل من أي مجلد من مجلدات الأسفار في عدد صفحاتها، أما بداية الحكمة فهي لاتتجاوز (١٨٠) صفحة. وبوسع الدارس ان يتوفر على دراسة كتابي الطباطبائي بمدة لاتتجاوز ثلاث سنوات دراسية في الحوزة العلمية، بينما يحتاج إلى دراسة الأسفار الأربعة فقط الى أكثر من خمسة عشر عاماً، وهي فترة طويلة جداً بحسابات الزمن في نهاية القرن العشرين.

صحيح ان كتابي بداية الحكمة ونهاية الحكمة لايشتملان على تمام المباحث الفلسفية التي بين دفتي مجلدات الاسفار التسعة، لكن هذين الكتابين يشتملان على المهم مما يحتاج إليه دارس الحكمة المتعالية، مع المسائل الجديدة التي ابتكرها العلامة الطباطبائي.



لقد عمد الطباطبائي الى استخدام عبارات مختصرة وجمل قصيرة مكثَّفة في بيان المطالب الفلسفية، واستبعد كل الاستطرادات، والمسائل الزائدة والثانوية، وحرص على ذكر المهم والأساس فقط من دون أن يتشعب في فضول لايتسع له عمر تلميذ الفلسفة في هذا العصر، فمثلاً اقتصر في (نهاية الحكمة) على بيان برهان واحد على أصالة الوجود فقط، وهو أسد وأخصر البراهين، فيما ذكر ملا صدرا ثمانية أدلة في أحد كتبه الصغيرة على هذه المسألة[٤٧].

واعتمد الاسلوب ذاته في تدوين «أصول الفلسفة» الذي استوعب فيه المهم من مسائل الفلسفة الإسلامية مقارنة بالفلسفة الاوربية الحديثة بكتاب لايتجاوز مجلداً صغيراً، لكن بعد أن كتب عليه تلميذه الشهيد مرتضى المطهري هوامش توضيحية مفصلة، طبع في خمسة أجزاء صغيرة، كل واحد منها بحدود مئتي صفحة.

ومن المعلوم ان هذا الاسلوب الذي اعتمده العلامة الطباطبائي في تدوين مباحث الفلسفة الإسلامية يوائم طريقة تدوين العلوم في هذا العصر، والتي تقوم على الاختزال والتكثيف، وتستجيب لمتطلبات الدارسين في عصر انفجار المعلومات والتراكم الهائل للمعرفة البشرية.

٦. تحرير البحث الفلسفي من الطبيعيات الكلاسيكية

لما كانت الفلسفة تأريخياً هي الأصل الذي تتفرع عنه المعارف والفنون، اندرجت تحتها المعارف العقلية التقليدية برمتها آنذاك، ومنها الطبيعيات، أو مايسمى بالفلسفة الاخرى، والرياضيات أو مايسمى بالفلسفة الوسطى. ومنذ بداية عصر النهضة في أوربا واعتماد العلوم الطبيعية على التجربة، افترقت العلوم الطبيعية والعلوم البحت عن الفلسفة القديمة، وسارت في قنواتها الخاصة، وأحرزت نجاحات ومكاسب هائلة في مضمار اكتشاف القوانين الطبيعية وتسخيرها لخدمة الانسان، وبرهنت بما لامزيد عليه على بطلان بل خرافة معظم العلوم الكلاسيكية، في الهيئة والطبيعيات الموروثة من الاغريق. لكن المؤلفات المعروفة للفلاسفة المسلمين مثل (الشفاء) لابن سينا ، ومن تأخر عنه، حتى المنظومة للسبزواري المؤلفة في القرن الثالث عشر الهجري، تم تصنيفها بالاعتماد على العلوم الطبيعية الاغريقية، وأدرجت هذه العلوم في قسم



الطبيعيات منها، مما كان يتحتم على تلميذ الفلسفة ان يدرس تلك العلوم عند دراسته للكتب المذكورة، الا أن العلامة الطباطبائي أزاح الطبيعيات القديمة عن مؤلفاته الفلسفية، بل واستبعدها كأصول موضوعة تستند اليها بعض المسائل الفلسفية، واشار الى فسادها وانفساخها، فمثلاً يكتب (ان القول بالافلاك والاجرام غير القابلة للتغيّر وغير ذلك، كانت أصولاً موضوعة من الهيئة والطبيعيات القديمتين، وقد انفسخت اليوم هذه الآراء)[٤٧٢]. كما استعان بمعطيات العلم الحديث واعتبره أصلاً موضوعاً حيثما لزم ذلك، فمثلاً يكتب في معرض رفضه وعدم قبوله لآراء القدماء في بيان حقيقة الجسم (وقد اكتشف علماء الطبيعة أخيراً بعد تجارب دقيقة فنية ان الاجسام مؤلفة من أجزاء ذرية لاتخلو من جرم، بينها من الفواصل أضعاف ما لأجرامها من الامتداد، فلينطبق هذا القول على مااكتشفوه من الجسيمات الذرية التي هي مبادئ تكوّن الاجسام المحسوسة، وليكن وجود الجسم بهذا المعنى أصلاً موضوعاً لنا)[٤٧٣].

وبذلك حرر الفلسفة الإسلامية من قيد أبدي، ظلت ترزح فيه أحقاباً متمادية، وحرر التفكير الفلسفي من متاهات لامتناهية استنزفت منه جهوداً عظيمة لاطائل من ورائها. وان كان فض الاشتباك بصورة تامة بين الفلسفة الإسلامية والطبيعيات والعلوم الكلاسيكية يتطلب أعمالاً مستأنفة تواصل ما أنجزه الطباطبائي.

٧. تصحيح نسب المسائل الفلسفية واكتشاف إبداع الفلسفة الإسلامية

من الثغرات التي يمنى بها البحث الفلسفي، الاخطاء الفاحشة في تأريخ المسائل الفلسفية، والاشتباه في بيان نسبها واكتشاف جذورها، فنسبت غير واحدة من المسائل الى اليونان بينما لم يرد لها ذكر في أي أثر من آثار الفلاسفة اليونان، وانما تأخر ظهورها أكثر من ألف عام عن اغلاق أكاديمية اثينا، وهكذا دأب بعضهم لنسبة بعض المسائل خطأ الى الفهلويين (حكماء ايران القدماء)، مثلما فعل السبزواري في منظومته حين نسب القول بوحدة الوجود التشكيكية اليهم، بقوله:

الفهلويون الوجود عندهم
حقيقة ذات تشكّك تعم



بينما لم نعثر على أي أثر يحكي لنا عن آراء الفهلويين[٤٧٤]. كذلك نسب السبزواري خطأ القول بأصالة الوجود الى المشائين القدماء، بينما لم يتبلور هذا المصطلح في الفلسفة الإسلامية الا في القرن الحادي عشر الهجري، في مدرسة أصفهان الفلسفية[٤٧٥]. وهذا ما دعا الشيخ المطهري للتعبير عن السبزواري بالمصلح في الحقل العلمي، لأنه حيثما وجد رأياً في التراث الفلسفي المتأخر سعى للتوفيق بينه وبين آراء السابقين، وتوغل به نحو الماضي، مشيراً الى ان هذا الرأي يعود الى حكماء الاغريق أو الفهلويين مثلاً[٤٧٦]، (ولهذا فانه اذا أراد البحث في تأريخ الفلسفة فأقواله ليست ذات قيمة)[٤٧٧].

ولم ينفرد السبزواري بذلك، وان كانت الأخطاء في نسبة المسائل الى غير أصحابها لديه أكثر من غيره لاهتمامه بالاشارة الى تأريخها، وانما نشاهد في مؤلفات الفلاسفة أحياناً نسبة المسائل الى آخرين أبعد عصراً من عصر ظهورها، وربما لايعود ذلك الى الخطأ في تاريخ المسألة فقط، بل هناك عامل آخر أدى الى ذلك، وهو خشية أصحاب الآراء الجديدة من ردود الافعال العنيفة من معاصريهم، ممن يخضعون في تفكيرهم لسلطة السلف ويرفضون كل رأي جديد، كما حصل مع صدر الدين الشيرازي وغيره، وهذا ما دعا بعض الفلاسفة للارتداد بابداعاتهم الفلسفية الى عصور لا تنتمي اليها.

وقد نجم عن ذلك اختفاء ابتكار العقل الفلسفي الاسلامي وترديد آراء بعض الباحثين الغربيين التي تزعم بأن الفلسفة الإسلامية ليست هي الا فلسفة يونانية مدونة بحروف عربية[٤٧٨]. هذه المقولة التي أعيد انتاجها غير مرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر[٤٧٩].

في هذا الضوء تتجلى أهمية العمل الذي نهض به العلامة الطباطبائي، لما اكتشف ان عدد المسائل الفلسفية التي ورثتها الفلسفة الإسلامية من مدرستي أثينا والاسكندرية لاتتجاوز مئتي مسألة[٤٨٠]، بينما بلغ رصيد الفلسفة الإسلامية في مدرستها الاخيرة «الحكمة المتعالية» ما يناهز سبعمئة مسألة، وهذا التفاوت الذي يبلغ خمسمئة مسألة ذو دلالة مهمة في تقويم روح الابداع الفلسفي في الحضارة الإسلامية، و لاسيما اذا لاحظنا ان التطوير والتوضيح امتد ليشمل حتى المئتي مسألة الموروثة، فلم تبق هذه المسائل على الصورة التي وصلت عليها للمسلمين، وانما أعيد بناء



معظمها في ضوء منظومة التفكير الفلسفي الاسلامي، بينما اتشح سواها برداء آخر، فيما انحصر ما بقي على صورته القديمة منها في مسائل محدودة[٤٨١].

كما أفصح العلامة الطباطبائي عن ان المسائل الفلسفية التي جاءت من الاقدمين، اتسمت بانفصالها، الواحدة عن الاخرى من دون أن يكون ثمة رابط بينها، إضافة الى أنها وجّهت توجيهاً فلسفياً غير منظم، بينما اكتسبت هذه المسائل في الدور الاخير للفلسفة الإسلامية نظاماً رياضياً، بحيث ارتبطت في ما بينها، وترتبت بانتظام.

٨. الكشف عن المناهل الأصيلة للفلسفة الإسلامية

لم يلتفت بعض مؤرخي الفلسفة الإسلامية الى المناهل الإسلامية التي استقت منها هذه الفلسفة، فيما يتكتم آخرون على هذه المصادر، من هنا تنسب الفلسفة بل تمام مظاهر المنحى العقلي في التفكير الاسلامي، الى منابع خارج فضاء الحضارة الإسلامية، وكأن القرآن الكريم كتاب لاصلة له بالعقل، ولم يميز هؤلاء بين نشأة المنحى العقلي في التفكير الاسلامي وتطوره لاحقاً، فمما لاشك فيه أن نمو واتساع المعقول الاسلامي بعد ولادته تأثر بوضوح باستلهام الموروث المعرفي لحضارات أخرى، بيد أنه نشأ وترعرع في فضاء البيئة الإسلامية، وتغذى من مناهلها الخاصة المتمثلة بالكتاب والسنة[٤٨٢].

وقد اهتم العلامة الطباطبائي بمسألة إماطة اللثام عن التطابق بين الدين الاسلامي والحكمة الإلهية، حيثُ نجد هذه المسألة منبثة في مؤلفاته بأسرها، بل أفرد لها أكثر من بحث كما سنشير الى ذلك في النقطة التالية، وللتدليل على ذلك نجده يقرر بوضوح لالبس فيه (ان الدين لايدعو الانسان الا الى نيل الحقائق الإلهية بشعوره الاستدلالي الذي جُهّز به، وهذا هو بالذات ما يعبر عنه بـ «الفلسفة الإلهية»، فكيف صح بعد هذا، الفصل بين الدين الإلهي وبين الفلسفة الالهية، مع انهما شيء واحد لاتعدد فيه ولا اختلاف)[٤٨٣].

٩. استلهام الفلسفة الإلهية من الكتاب والسنة

في محاولة لتحرير الحكمة الإلهية من التهم الذاهبة الى أن الفلسفة الإسلامية هي مجموعة مفاهيم ورؤى مستنسخة من بعض المقولات الوافدة من خارج البيئة



الإسلامية، وللافصاح عن عناصر الحكمة الالهية في الكتاب الكريم والسنة الشريفة ألف العلامة الطباطبائي رسالة بعنوان «علي والفلسفة الإلهية»، ورسالة ثانية بعنوان «الولاية»، إضافة الى الابحاث الواسعة التي اشتمل عليها كتابه «الميزان في تفسير القرآن»، والبحوث التي ضمتها مؤلفاته الاخرى، مثل بحث «التفكير الفلسفي في نصوص أهل البيت»[٤٨٤]. والذي هو عبارة عن رسالة بعث بها إلى المستشرق الفرنسي هنري كوربان، جوابا على خمسة أسئلة سأله بها كوربان.

وقد انصبت جهوده في كل هذه المحاولات على بيان أن أمثلة البحث الفلسفي منبثة في الكثير من الآيات القرآنية التي تستخدم اسلوب الاستدلال العقلي والاحتجاج البرهاني، وكذا الحال بالنسبة للسنة الشريفة، فهناك عدد من الاخبار تناولت المبدأ والمعاد، وهي تنطوي على التفكير الفلسفي ومنهجه.

ويمكن القول ان كتاب «نهج البلاغة» الذي يضم بين دفتيه مجموعة خطب الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) وتعاليمه وكتبه ووصاياه، هو أول كتاب بعد القرآن الكريم استقى منه المسلمون الأوائل المسائل الفلسفية، اذ كان الامام علي (عليه السلام) أول من تناول مسألة التوحيد وما يتصل بها من صفات البارى، والحدوث والقدم، والوحدة والكثرة، والبساطة والتركيب، وما اليها من قضايا فلسفية ببيان دقيق وبراهين واضحة، بل انه (عليه السلام) ـ حسب تعبير الطباطبائي (أول من برهن واستدل في الفلسفة الالهية في هذه الامة، فله الفضل والمنة على كل من سواه من العلماء والباحثين في هذا العلم، فانه هو الذي فتح لهم باب الاستدلال البرهاني في المعارف الالهية)[٤٨٥].

ويمكن معاينة بحث (التفكير الفلسفي في نصوص أهل البيت(الذي انتقى منه العلامة الطباطبائي عشرين نصاً من الاخبار المأثورة عن الائمة عليهم السلام، تتحدث عن مسائل ماوراء الطبيعة «الميتافيزيقيا»، وأشار الى ان التعمق والتدبر في مضامينها بإمعان يوقفنا على مسائل أساسية في الفلسفة الإسلامية (من قبيل: مسألة أصالة الوجود، الوحدة السنخية للوجود، في ان الوجود حقيقة واحدة مشككة، انقسام الوجود الى مطلق ومحدود، وانقسامه الى ذهني وخارجي، والى مستقل ورابط، مسألة الوجوب والإِمكان والامتناع، مسألة اقتران الجوهر والماهية بالوجود المحدود، مسألة



الوحدة والكثرة، مسألة العلة والمعلول، مسألة الحدوث والقدم، مسألة القوة والفعل، ومسألة العلم الحصولي والعلم الحضوري)[٤٨٦]، فهذه المسائل التي تؤلف أمهات الفلسفة الإسلامية في مرحلتها الاخيرة يمكن استيحاؤها بمجموعها من النصوص، وبذلك استطاع العلامة الطباطبائي استلهام الفلسفة الإسلامية من القرآن الكريم والسنة الشريفة، وكان ذلك أحد أهم سمات وملامح منهج البحث الفلسفي في آثار الطباطبائي خاصة في تفسيره الميزان.

١٠. اعتماد منهج البحث المقارن

اعتمد العلامة الطباطبائي في بحثه الفلسفي على بيان المواقف المتنوعة لمدارس الفلسفة الإسلامية في المسألة المبحوثة، والطباطبائي وان كان من أتباع مدرسة الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي، غير انه لايقتصر على بيان موقف هذه المدرسة وحججها، وانما يذكر أيضاً موقف المدرسة المشائية والإشراقية[٤٨٧]، وربما يشير الى آراء المتكلمين أيضاً بمختلف شيعهم وفرقهم، ان كانت المسألة من موارد الخلاف المهمة بين الفلاسفة والمتكلمين، مثلما نلاحظ في مباحث الالهيات بالمعنى الأخص، وربما يتسع أفق البحث فيذكر عشرة آراء في مسألة واحدة ويمحصها وينقضها، ثم يصوغ الرأي الصواب.[٤٨٨]

ومع أن الطباطبائي صدرائيُّ المبنى الا انه سينوي المشرب، فهو لا يتقيد بأقوال صدر الدين الشيرازي حرفياً، وانما يقبلها إن انتهى اليها البرهان، فيما يرفضها ويصوغ رأياً آخر إن لم يسعفها البرهان، فهو في قبول الآراء ورفضها لايعتمد الذوق وانما يستند الى البرهان كما هو اسلوب المشّائين.

كذلك اهتم الطباطبائي بمقارنة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الاوربية الحديثة، والكشف عن موارد الالتقاء والافتراق في كتابه «أصول الفلسفة».

١١. تجسير العلاقة بين الفلسفة الشرقية والغربية

ظهرت أول محاولة في الشرق الاسلامي للتعرف على الفلسفة الاوربية الحديثة ومقارنتها بالفلسفة الإسلامية في مدرسة طهران الفلسفية في القرن الثالث عشر



الهجري على يد الفيلسوف علي المدرس (١٢٣٤-١٣٠٧هـ)[٤٨٩]، الذي استطاع ان يلتقي بفلاسفة اوربا بعد عصر النهضة ويعقد مقارنة بين الفلسفة المشرقية الصدرائية والفلسفة الاوربية الكانتية[٤٩٠].

وفي مطلع القرن الرابع عشر الهجري ألف السيد جمال الدين الافغاني عند إقامته بالهند رسالته في (الرد على الدهريين)[٤٩١] التي نقد فيها المذهب الطبيعي الذي انتشر بين النخبة المسلمة في الهند، وهذا العمل يشير الى الفلسفة الاوربية الحديثة ويسعى الى نقض بعض اتجاهاتها، بيد انه لايتكئ على براهين فلسفية محكمة، بل لايعبر عن عمل متكامل في التعرف على تلك الاتجاهات.

وبعد هذه الرسالة كتبت مؤلفات عدة لاتخلو من اشارات ولمحات للتعرف على الفلسفة الغربية، لعل اوفاها ما اشتملت عليه أعمال محمد اقبال، غير أن الإنجاز الأهم الذي عبر عن محاولة متكاملة وناضجة في التعرف على الفلسفة الاوربية الحديثة وتحليل مقولاتها وتصنيف أفكارها، واكتشاف مواطن لقائها وافتراقها مع الفلسفة الشرقية، هو انجاز الطباطبائي الذي تجلى بوضوح في كتابه« أصول الفلسفة » وانبث في مواضع عديدة من مؤلفاته الاخرى، من قبيل تفسيره «الميزان» وغيره.

تجدر الاشارة الى شيوع تصور يحسب الفلسفة الأوربية بسائر مدارسها واتجاهاتها تتقاطع تقاطعاً تاماً مع الفلسفة الإسلامية، باعتبار ان كلا منهما تحركت في مسارها الخاص، واحتضنتها بيئة مغايرة للأخرى، وهذا التصور، وان كان يمكن قبوله بنحو اجمالي، لكن الدراسة التحليلية المتأنية تكشف لنا عن محطات لقاء في غير واحدة من المسائل الأساسية، فمثلما تعتبر الفلسفة الإسلامية فلسفة واقعية فان فلاسفة كثيرين في أوربا يتفقون مع الفلسفة الإسلامية بالايمان بالواقعية، وكما أن الفلسفة الإسلامية فلسفة عقلية كذلك حفل تاريخ الفلسفة الأوربية الحديثة بفلاسفة عظماء من أنصار المذهب العقلي، مثل ديكارت[٤٩٢]. وان كانت نظرات هؤلاء و مقولاتهم التفصيلية لا تطابق تماماً مقولات الفلسفة الإسلامية، الا ان هذا الاختلاف يماثل الاختلاف في الرؤى بين فلاسفة المدرسة الواحدة فضلاً عن الاختلاف بين المدارس والاتجاهات المتعددة من داخل الفلسفة الإسلامية.

ان تفحص (أصول الفلسفة) وما حفلت به آثار الطباطبائي الأخرى من اشارات



للفلسفة الاوربية يؤكد لنا أن الطباطبائي لا يهدف الى نقد الفلسفة الأوربية المادية فحسب، وإنما يعمل على بناء نظام فلسفي متين عبر توظيف معطيات الفلسفة الإسلامية واعادة انتاجها بمزاوجتها بالعناصر الصحيحة في الفلسفة الأوربية[٤٩٣].

١٢ . الدقة والايجاز والوضوح في التدريس

يعزي بعض تلامذة العلامة الطباطبائي التوفيق والنجاح المتميز الذي أحرزه استاذه في الحوزة العلمية الى ثلاثة عوامل، ثالثها: طريقته الأنموذجية في التدريس، فانه كان يعلّم الفلسفة باسلوب منتظم يبتعد عن الحشو والاستطراد، يبدأ الدرس بقراءة جملة من الكتاب، ويوضح هذه الجملة بعبارات موجزة واضحة، ثم ينتقل الى الجملة التي تليها، وهكذا حتى نهاية الدرس، بهذه الطريقة كان يدرّس الفلسفة، ولاسيما كتاب(الاسفار) الذي أحيى بتدريسه فلسفة صدر الدين الشيرازي[٤٩٤].

فيما يصف طريقته تلميذه الآخر بانها كانت تتسم بالنظم الرياضية في طرح المسائل وبيانها، فهو لا يبدأ ببيان القسم الثاني ما لم يفرغ من القسم الاول، كما لا يبحث مسألة من القسم الاول في القسم الثاني، ولا يجعل المسألة الفرعية مستقلة عن أصلها وانما يدرجها بالبحث كفرع لذلك الاصل[٤٩٥].

الطباطبائي مؤسس حلقة قم الفلسفية

شهد العقد الثالث من القرن العشرين ولادة حلقتين للبحث الفلسفي الجماعي في اوربا، ظهرت الاولى كحلقة للمناقشة غير رسمية بجامعة (فيينا)، وأطلقت على نفسها (جماعة فيينا)، كان يتزعمها موريس شليك (١٨٨٢ ـ ١٩٣٦م) أستاذ كرسي الدراسات الاستقرائية في تلك الجامعة، ومن أعضائها، البارزين رودلف كارناب (١٨٩١ ـ ١٩٧٠م) وكلاهما تعلّم تعليماً رياضياً في بداية الامر، وكارل بوبر (١٩٠٢ ـ ١٩٩١م). وكان يوحّد هذه الجماعة همّ مشترك، وهو السعي الى تأسيس الفلسفة العلمية أو التنظير علمياً للفلسفة، وقد أطلِق عام (١٩٣١م) اسم (الوضعية المنطقية) على الافكار الفلسفية الصادرة عنها. وبعد اشتهار الوضعية المنطقية عالمياً انفرط عقد جماعة (فيينا) في مطلع الثلاثينات.



وفي عام (١٩٢٣م) نشأت (مدرسة فرانكفورت) حول معهد البحث الاجتماعي الذي أسس عام (١٩٢٣م)، وكان مؤسسوها أربعة من الفلاسفة وعلماء الاجتماع، هم: ماكس هوركهايمر (١٨٥٩ ـ ١٩٧٣م)، وأدورنو (١٩٠٣ـ ١٩٦٩م)، وماركوز (١٨٩٨ـ ١٩٧٩م)، وهابرماس (١٩٢٩م)، وكانت هذه الجماعة تعمل كفريق مشترك أيضاً، حتى انفرط عقدها.

وقد كان لهاتين الجماعتين خصوصاً الاولى منهما دوي واسع في الغرب، ترددت أصداؤه في ديارنا عبر المترجمات، وكان لافتاً للنظر ان تشترك جماعة في صياغة مذهب فلسفي، لان المذاهب الفلسفية يبدعها فيلسوف فرد ويتم بناؤها على يد أتباعه عادة.

وبعد ظهور هاتين الحلقتين في الغرب بثلاثة عقود تقريباً أسس العلامة الطباطبائي في قم حلقة فلسفية بعيداً عن الأضواء ووسائل الاعلام، بعد ضراوة هجوم الفلسفة المادية وشيوعها بين الشباب والنخبة المثقفة، فانتقى العلامة الطباطبائي ثلة من خيرة تلامذته لتشكيل حلقته الفلسفية، بدأت بكل من (المطهري، البهشتي، القدوسي، المفتح، المنتظري، موسى الصدر، ابراهيم الأميني، عبد الحميد الشربياني، مرتضى الجزائري، جعفر السبحاني، مهدي الحائري)، والتأمت هذه الحلقة منذ سنة (١٩٥١م) بعقد ندوة علمية فلسفية ليلتين كل اسبوع[٤٩٦]، كان هدف العلامة الطباطبائي من تشكيل هذه الجماعة تأليف دورة فلسفية تشتمل على الانجازات القيمة للفلسفة الإسلامية عبر ألف عام، إضافة الى الآراء والنظريات الفلسفية الحديثة، بحيث تستطيع ردم الهوة الواسعة التى تتبدى بين النظريات الفلسفية القديمة والحديثة، وتجسر العلاقة بينهما. كما تسهم هذه الدورة الفلسفية بتلبية المتطلبات الفكرية الراهنة، وتفصح عن قيمة الفلسفة الالهية التي تتجلى من خلالها عظمة الحكماء المسلمين، والتي تشيع عنها الفلسفة المادية بأنها اندثرت وانتهت. إضافة الى أن هذه الدورة تهتم بالتعرف على الفلسفة الاوربية الحديثة، ونقض أسس الفلسفة المادية والمادية الديالكتيكية منها بالذات.

وكان الاستاذ الطباطبائي يقرر المسألة، في هذه الحلقة، ثم يجري حوار يتبادل فيه الحضور من تلامذته الآراء والاشكالات والاستفهامات بين يدي استاذهم، بعد ذلك تدوّن المسألة.



وقد دأب الطباطبائي كعادته، ببيان المطالب بنحو موجز مكثف، يبتعد ما أمكنه عن الابهام وعدم الوضوح، كي تكون هذه المسائل في متناول أوسع شريحة من القراء، واقتصر على بيان أمهات المسائل الفلسفية، وأعرض عن ذكر الادلة والبراهين العديدة لكل مسألة، واكتفى بما هو أسهل البراهين لإثبات المدعى. وعهد الى تلميذه الشهيد مرتضى المطهري بكتابة هوامش توضيحية على الكتاب. يضم الكتاب أربع عشرة مقالة، وقد صدر بعنوان (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي) في خمسة أجزاء صغيرة، في فترات متباعدة بعد صدور الجزء الاول سنة(١٩٥٢م).

ويعتبر صدور الجزء الاول من (أصول الفلسفة) في مطلع العقد السادس من القرن العشرين أعمق تحد فلسفي واجهته المادية الديالكتيكية، لذلك عكف المعنيون بالشأن الفلسفي من الماركسيين الايرانيين على مراجعة هذا الكتاب، فأدهشتهم البراهين الدامغة التي ساقها الطباطبائي في نقض الأسس الفلسفية للمادية الديالكتيكية، وبهرتهم الامانة والدقة العلمية في بيان هذه الأسس، ومنذ ذلك الحين لم يجرُؤ أحد منهم على منازلة الطباطبائي.

ويمكن القول ان انجاز الطباطبائي في (اصول الفلسفة) الذي ولد في فضاء حلقة قم الفلسفية يظل انجازاً متميزاً لم يرق اليه عمل مما سبقه، كذلك لم يتوفر أثر فلسفي مما تلاه على تمام الابعاد والخصائص التي توفر عليها مجتمعه، ليس لانه حاكَمَ الفلسفة المادية وتوغل في أعماقها ونقض مرتكزاتها، وليس لانه أضحى مرجعاً أفادت منه أعمال الاسلاميين اللاحقة في هذا المضمار، بل لانها المرة الاولى التي صاغ فيها فيلسوف مسلم بعد صدر الدين الشيرازي نظاماً فلسفياً متيناً يستوعب أمهات المسائل الفلسفية، بالتوكؤ على العناصر الحية التي أبدعتها الفلسفة الإسلامية عبر ألف عام، والإفادة من العناصر الصحيحة في الفلسفة الاوربية[٤٩٧].

غير ان هذا الاثر الخالد ظل منسياً مدة نصف قرن تقريباً منذ تأليفه حتى اليوم، ولم يسمع به سوى القلة خارج الحوزات العلمية، بينما تكتسب بعض الآثار الثانوية التي ربما لاتنطوي على أي إبداع شهرة واسعة، بفعل ماتقوم به أجهزة الدعاية. وهذا هو قدر الأمة اذا تخلفت فانها تصاب بتبلد رؤيتها وانشطار وعيها، فلا تقدر على تشخيص المبدعين من ابنائها، وتدع منجزاتها مهملة على رفوف المكتبات.



كانت هذه لمحة مقتضبة عن حلقة قم الفلسفية، أتينا فيها على الاشارة إلى أبرز مكتسباتها ، ولم يكن غرضنا بيان تأريخها وتمام آثارها ومنجزاتها ، لان ذلك يتطلب عملاً مستأنفاً مفصلاً يخرج عن هدف هذا البحث، وانما أردنا ان نلفت النظر الى ان هذه الحلقة تمثل أول حلقة منتظمة للبحث الفلسفي تولد في ديارنا في العصر الحديث، وتمارس نشاطها بصمت، من دون أن يدري أحد بإنجازها المميز في اعادة بناء الفلسفة الإسلامية، فيما يسعى أساتذة الفلسفة في جامعاتنا للتعرف على كل شاردة وواردة عن الاتجاهات الفلسفية الراهنة في الغرب وموضات الفكر الاوربي المعاصر، ويتبارى أنصاف المثقفين في بلادنا بالتباهي بترديد اسماء الفلاسفة الغربيين، والتفاخر بذكر مصطلحاتهم والبيان المشوّه المنقوص لآرائهم.

ويتهافت قطاع من الشباب الجامعي على ملاحقة الكتب والدوريات التي تُعنى بآثار الكتّاب الغربيين، بالرغم مما يكابدونه في استجلاء مداليل تلك الكتابات الحافلة بمفهومات ومصطلحات لم تتشكل بنحو محدد في لغاتها التي ولدت فيها حتى الآن، أو لم تُنحت المصطلحات المقابلة لها في لغاتنا. ولذا لجأ بعض القراء في بلادنا الى تأويل تلك النصوص أو تقويلها ما لاتقوله، وما برحوا منشغلين بسجالات طالما اشتد أوارها في أثر الاختلاف في فهم النصوص الغربية وما تستبطنه من مداليل لا يفصح عنها ظاهر اللفظ، مع ان تلك النصوص تستلهم مرجعياتها الغربية، المتمثلة بالمعطيات الراهنة في العلوم الانسانية الغربية، والتي لم يتح لأصحابنا الاطلاع على ركائزها النظرية[٤٩٨].

ومن المعروف ان معظم المعارك الساخنة التي تدور رحاها في الدوريات والصحف في بلداننا عادة ما تصطلي حين يكتشف بعض المترجمين والكتّاب مذهباً أو اتجاهاً يحسبونه جديداً في الفكر الغربي، بينما كان ذلك المذهب أو الاتجاه أحد الموضات الفكرية التي عبرها هذا الفكر الى محطة أخرى، وهذه لعبة متداولة في المشهد الثقافي الاوربي المعاصر[٤٩٩]، وقد أفصح المفكر الفرنسي بلغاري الأصل (تودوروف) عن سطوع الأفكار وتوهجها ثم انطفائها في فرنسا بقوله: (من المؤكد ان فرنسا تشهد من حين إلى آخر ظواهر ثقافية سطحية، وأزياء دارجة عديدة، هذه أشياء معروفة في البيئات الباريسية، فعندما يكون فيلسوف ما ينتمي الى الموضة الدارجة، فان كل الناس



يتحدثون باسمه، ثم عندما تنقلب الأمور يدخل هذا الفيلسوف في مرحلة عبور الصحراء من حياته)[500].

ندوة حوار فلسفي في طهران

بقي أن نشير الى ان العلامة الطباطبائي حاول الدفاع عن العقيدة الإسلامية، وبيان مكتسبات الفلسفة الإسلامية، وتعميم الثقافة الفلسفية خارج حدود الحوزة العلمية، فباشر بنفسه افتتاح ندوة للحوار في طهران في خريف سنة ١٩٥٨م انتظمت في منزل الدكتور الجزائري[501]، جمعته بالمستشرق المعروف الدكتور هنري كوربان استاذ الفلسفة في جامعتي السوربون وطهران، ورئيس المعهد الفرنسي الايراني، والمتخصص بالدراسات الايرانية[502]، الذي حاوره حول التشيع نشأةً وعقيدةً وأفكاراً، وحول الشيعة في مسارهم التاريخي ومعطيات مدرستهم، ومنهجهم في العلوم، من قبيل علم الكلام والفلسفة وغيرهما، وقد جرى هذا الحوار عبر لقاءات عدة تخللتها مراسلات في الحالات التي يغادر فيها كوربان طهران الى باريس، وتضمنت المراسلات بحثاً معمقاً كتبه الطباطبائي حول التفكير الفلسفي في نصوص أهل البيت، ومسألة الولاية والارتباط بينها وبين النبوة.

وتم تدوين الحوار والمراسلات فوقعت في جزءين تولى تحريرها وكتابة الهوامش التوضيحية وتنظيم المصادر، السيد هادي خسروشاهي والشيخ علي أحمدي.

الإبداع الفلسفي للعلامة الطباطبائي

ربّما يحسب بعض الباحثين الجهود الفلسفية للعلاّمة الطباطبائي أنّها ليست إلاّ شروحاً وهوامش على مقولات وآراء مدرسة الحكمة المتعالية، تلك المدرسة التي صاغ أسسها صدر الدين الشيرازي عبر دمج مجموعة عناصر استقاها من الفلسفة المشّائية والإشراقية والحكمة العرفانية وطرائق المتكلّمين، وسكبها في بوتقة واحدة، وأشاد منها منظومته الفلسفية المعروفة. غير أنّ دراسة الآثار الفلسفية للطباطبائي تدل على أنّه ليس مجرّد شارح لأفكار ملا صدرا، فمع أنّ آثار الطباطبائي تنخرط في سياق مدرسة الحكمة المتعالية إلاّ أنّه فيلسوف تبلورت آراؤه وإبداعاته الفلسفية الخاصة في نسق هذه



المدرسة، كما هي آراء أيّ فيلسوف آخر ينتمي لإحدى المدارس الفلسفية، ويواصل التأسيس والإبداع في اطار نظامها الفلسفي.

ولعل مراجعة عاجلة لآثار الطباطبائي تكشف لنا عن تجلّي سمات الإبداع الفلسفي فيها، والذي يضعه في موقع الفلاسفة الكبار الذين أسهموا في إحياء وتجديد الفلسفة الإسلامية، ووصلها بالعصر ورهاناته المعرفية.

وفي ما يلي إشارات موجزة الى أمثلة من تلك الإبداعات:

أ. تقرير برهان الصدِّيقِين ببيان جديد:

برهان الصدِّيقِين أحد أبرز البراهين التي اكتشفها الحكماء الإسلاميون لإثبات الباري تعالى، ولعلّ أوّل صياغة فلسفية لهذا البرهان جاءت في آثار ابن سينا، ومنذ ذلك الحين تنوّعت بيانات الحكماء في تقرير برهان الصدِّيقِين حتى انتهت الى تسعة عشر تقريراً، كما ذكر الميرزا مهدي الآشتياني في تعليقته على شرح منظومة السبزواري[٥٠٣]، فاذا ضممنا إليها تقرير الطباطبائي فإنّها تبلغ عشرين تقريراً، غير أنّ أهمّ البيانات لهذا البرهان ثلاثة، وهي بيان ابن سينا وملاّ صدرا والطباطبائي.

ويستند هذا البرهان على الاستشهاد به تعالى عليه وعلى كلّ شيء، بمعنى انّ الطريق الى المقصود يكون هو عين المقصود، أي: أنّ الصدّيقين (يستشهدون به تعالى عليه، ثم يستشهدون بذاته على صفاته، وبصفاته على أفعاله، واحداً بعد واحد)[٥٠٤]. وهذا السبيل يرمي اليه مدلول قوله تعالى: (أولم يكفِ بربّك أنّه على كلّ شيء شهيد)[٥٠٥]، كذلك صرّحت به نصوص مأثورة عن أهل البيت (عليهم السلام)، كما في دعاء الصباح المأثور عن أمير المؤمنين (عليه السلام): (يا من دلّ على ذاته بذاته)[٥٠٦]، وما جاء عن الإمام الحسين (عليه السلام) في دعاء عرفة: (أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المُظهِر لك؟! متى غبتَ حتى تحتاج الى دليل يدلّ عليك؟! ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل اليك؟! عميت عين لا تراك ولا تزال عليها رقيباً!، وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من حُبّك نصيباً!)[٥٠٧]. وما رواه أبو حمزة الثمالي عن الإمام السجّاد (عليه السلام) في الدعاء المعروف باسمه: (بك عرفتك وأنت دللتني عليك).



وكان ابن سينا هو أوّل مَن قرّر هذا البرهان ووسمه بأنه طريق الصِّديقين في معرفته تعالى، وملخّص ما أفاده: انّه لاشكّ في وجودِ موجودٍ ما، فهو إن كان واجباً فهو المطلوب، وإلاّ استلزمه، دفعاً للدور والتسلسل[٥٠٨]، وأكّد أنّه لم يحتج في بيانه إلى إثبات البارئ ووحدانيّته الى تأمّل لغير نفس الوجود، «ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه؛ لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي: إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيثُ هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الواجب. والى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي: (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنّه الحق). أقول: إنّ هذا حكم لقوم. ثمّ يقول: أو لم يكفِ بربّك أنّه على كلّ شيء شهيد، أقول: إنّ هذا حكم للصدِّيقِين الذين يستشهدون به لا عليه»[٥٠٩].

أمّا تقرير صدر المتألهين لبرهان الصدِّيقِين فانه يبتني على ثلاث مقدمات وهي:

١ ـ إثبات أصالة الوجود.

٢ ـ إثبات الوحدة التشكيكية لحقيقة الوجود.

٣ ـ إثبات بساطة الوجود.

وقد وردت هذه المقدّمات في ثنايا حديثه عن هذا البرهان في غير واحد من مؤلفاته، كـ (الأسفار الأربعة)[٥١٠]، فمثلاً يكتب في الأخير: أنّ (الموجود إمّا حقيقة الوجود أو غيرها، ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير صرف الوجود من حدّ أو نهاية أو نقص أو عموم أو خصوص، وهو المسمّى بواجب الوجود، فنقول: لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة، لم يكن شيء من الأشياء موجوداً، واللازم بدهي البطلان فكذا الملزوم...)[٥١١].

وليس غرضنا الخوض في تفاصيل بيان ملاّ صدرا لهذا البرهان، غير ان ذلك لا يمنعنا من التنويه إلى أنّ الصياغة الجديدة لبرهان الصدِّيقِين ألبسته ثوباً آخر وارتقت به نحو أفق جديد، فبعد ان كان السلوك في هذا البرهان يمر عبر مفهوم الوجود لدى ابن سينا تحرّك لدى ملاّ صدرا عبر حقيقة الوجود، وبعد ان كان المقسم هو مفهوم الوجود الشامل للواجب وللماهيات الممكنة الموجودة، في فلسفة ابن سينا، أضحى المقسم حقيقة الوجود الشامل لمراتبه بما فيها أعلى المراتب، في الحكمة المتعالية، ولأنّ الحكمة



المتعالية لم تستند الى الإمكان الماهوي واعتمدت الإمكان الفقري استغنت عن الحاجة الى إبطال الدور والتسلسل في هذا البرهان، بخلاف المدرسة المشائية التي استندت الى الإمكان الماهوي فلزمها إبطال الدور والتسلسل. إضافة الى ان برهان الأخيرة اقتصر على إثبات ذات البارئ فقط، بينما شمل برهان الحكمة المتعالية إثبات وحدانيّته تعالى فضلاً عن وجوده.

من هنا وصف صدر المتألهين المنهج الذي سلكه في بيان برهان الصدِّيقِين بأنه (أسدّ المناهج وأشرفها وأبسطها، حيثُ لا يحتاج السالك ايّاه في معرفة ذاته تعالى وصفاته وأفعاله الى توسط شيء من غيره، ولا الى الاستعانة بابطال الدور والتسلسل، فبذاته تعالى يعرف ذاته ووحدانيّته، شهد الله أنّه لا إله إلاّ هو، ويعرف غيره، أو لم يكفِ بربّك أنّه على كلّ شيء شهيد)[٥١٢].

ثم جاء ملاّ هادي السبزواري بعد أكثر من قرنين، فاستغنى عن مقدمتين من المقدمات الثلاث التي ابتنى عليها تقرير ملاّ صدرا، واستند في بيانه لبرهان الصدِّيقِين إلى أصالة الوجود فقط، وبذلك أتيح له أن يطوي مسار التفكير في هذا البرهان[٥١٣].

لكن النقلة القصوى في تقرير برهان الصدِّيقِين تحقّقت على يد الطباطبائي الذي أزاح المقدمات الثلاث في تقرير ملاّ صدرا ولم يستند الى أيّة واحدة منها، فأصبحت مسألة إثبات الباري تعالى هي المسألة الأولى في تسلسل مسائل الحكمة الإلهية لديه، بعد الفراغ عن نفي السفسطة وإثبات الواقعية، ذلك انّ الفلسفة تبدأ حيثُ تُنفى السفسطة، بينما جاءت مسألة إثبات البارئ بعد الفراغ من إثبات أصالة الوجود ووحدته وبساطته في برهان ملاّ صدرا، فوقعت في المرتبة الرابعة، فيما وقعت في المرتبة الثانية بعد إثبات أصالة الوجود في بيان السبزواري، فالمسألة الاولى من مسائل الفلسفة هي أصالة الوجود، والتي يترتّب على القول بها برهان الصدّيقين.

اما بيان الطباطبائي لهذا البرهان فقد اختزل سائر المقدّمات، فتصدّرت مسألة وجود البارئ مسائل الحكمة الإلهية، ولم تتوقّف على التصديق بسواها، بمعنى انها تبدأ حيثُ تبدأ الفلسفة، والفلسفة لا تعني إلاّ الايمان بالواقعية[٥١٤]، والواقعية ـ حسب الطباطبائي ـ هي التي ندفع بها السفسطة (ونجد كل ذي شعور مضطرّاً الى إثباتها وهي لا تقبل البطلان والرفع لذاتها، حتى ان فرض بطلانها ورفعها مستلزم لثبوتها



ووضعها، فلو فرضنا بطلان كل واقعية في وقت أو مطلقاً كانت حينئذٍ كل واقعية باطلة واقعاً «أي الواقعية ثابتة»، وكذا السوفسطي لو رأى الأشياء موهومة أو شكّ في واقعيّتها فعنده الأشياء موهومة واقعاً، والواقعية مشكوكة واقعاً «أي: هي ثابتة من حيثُ هي مرفوعة»، وإذ كانت الواقعية بالأصل لا تقبل العدم والبطلان لذاتها فهي واجبة بالذات، والأشياء التي لها واقعية مفتقرة اليها في واقعيّتها قائمة الوجود بها. ومن هنا يظهر للمتأمل أنّ أصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الإنسان، والبراهين المثبتة له تنبيهات بالحقيقة)[515].

ب. التفكيك بين الإدراكات الحقيقية والاعتبارية:

الإدراكات الحقيقية هي ما ينكشف للذهن من الواقع ونفس الأمر[516]، والمفهوم الحقيقي (المفهوم الذي يوجد تارة في الخارج فيترتّب عليه آثاره وتارة في الذهن فلا يترتب عليه آثاره الخارجية، كمفهوم الإنسان)[517].

أمّا الإدراكات الاعتبارية فهي افتراضات اصطنعها الذهن لأجل تأمين متطلّبات الحياة، وعلى هذا فهي وضعية اتّفاقية اعتبارية لا علاقة لها بالواقع ونفس الأمر،[518] فالمفهوم الاعتباري بخلاف المفهوم الحقيقي، ليس له حد بالمعنى المنطقي، ولا برهان عليه أيضاً، ذلك أنّ الحدّ إنّما هو للماهية وبالماهية - كما هو معروف - والمعاني الاعتبارية لا ماهية لها، فلا حدّ لها، (وأمّا أنّها لا برهان عليها، فلأنّ من الواجب في البرهان أن تكون مقدماته ضرورية دائمة كلّية، وهذه المعاني لا تتحقّق إلاّ في قضايا حقّة تطابق نفس الأمر، وأنّى للمقدّمات الاعتبارية ذلك، وهي لا تتعدّى حدّ الدعوى... فالقياس الجاري فيها جدل مؤلف من المشهورات والمسلمات، والمقبول منها ما له أثر صالح بحسب الغايات، والمردود منها اللغو الذي لا أثر له)[519].

بينما تعتمد البراهين الفلسفية والعلمية على المعاني الحقيقية، فهي التي تتشكّل منها مقدّمات الاستدلال في الفلسفة والعلوم الطبيعية والعلوم البحت، كما انّ ما نظفر به من نتائج في عمليات الاستدلال هذه هو - أيضاً - من الإدراكات الحقيقية، بناءً على ذلك تتّصف الإدراكات الحقيقية بانها ذات قيمة منطقية، فيما لا تتّصف بذلك الإدراكات الاعتبارية[520]؛ لأنّ الأخيرة تظل خاضعة للحاجات الحياتية المتجدّدة، فيما



تظل الإدراكات الحقيقية بمعزل عن تأثير تلك الحاجات، فتكون مطلقة ثابتة لا تخضع للتغيّر والتحوّل تبعاً لتنوّع البيئات وتحولاتها.

وقد نجم عن الخلط وعدم التمييز بين هذين النوعين من الإدراكات وقوع اضطراب ولبس في غير واحد من العلوم الإسلامية، فبعد أن زحفت أحكام الإدراكات الحقيقية على الاعتبارية، وتعامل الباحثون في حقل الإدراكات الاعتبارية بمعايير وأدوات الإدراكات الحقيقية، انحرف مسار التفكير في بعض العلوم عن قنواته الخاصّة، واستغرق في متاهات وفوضى لا متناهية، هي أقرب إلى التمارين الذهنية منها إلى التفكير المنطقي المنتظم[٥٢١].

لكنّ العلاّمة الطباطبائي حاول أن يضع حدّاً لهذه الفوضى العقلية، بتفكيكه بين هذين النوعين من الإدراكات، وتحديد هوية كل منهما وحدوده وحقله الخاصّ، ونوع المعارف والعلوم التي تعتمده في قوانينها وأحكامها ومفهوماتها.

وبالرغم من أنّ بوادر التمييز بين الإدراكات الاعتبارية والحقيقية تضرب بجذورها في أعماق التراث الفلسفي الإسلامي، كما نلاحظ بذرتها في آثار ابن سينا[٥٢٢]، إلاّ أنّ هذه المسألة تحرّكت نحو آفاق أخرى في آثار الطباطبائي، بعد أن فرغ من صياغة حدودها ومدياتها بدقّة ووضوح.

ج. استنتاج مجموعة نتائج من القول بالحركة الجوهرية:

القول بوقوع الحركة في مقولة الجوهر من إبداعات صدر الدين الشيرازي الفلسفية، فهو الذي برهن عليها وأشاد أسسها في آثاره، غير أنّه لم يقطف تمام ثمراتها، ولم يفرغ من تنقيح كلّ أبعادها وفروعها، من هنا حاول الطباطبائي أن يجني هذه الثمار ويستكشف بعض الأبعاد التي ظلّت خفية منذ ان ابتكرها الشيرازي[٥٢٣]، وفي ما يلي إشارات موجزة الى شيء من هذه الثمرات:

١ـ اكتشاف بُعد رابع للجسم غير الطول والعرض والعمق يتمثّل بالزمان، فقد كتب الطباطبائي في تعليقته على الأسفار: انّ للجسم (أربعة أبعاد: الطول والعرض والعمق والزمان)[٥٢٤].

٢ـ اكتشاف الحدوث الزماني لعالم المادة والطبيعة، وامتناع القدم الزماني لعالم



المادة، فإنه إضافة إلى الحدوث الذاتي فان (لعالم المادة والطبيعة حدوثاً آخر يخصه وهو الحدوث الزماني)[525].

٣ـ الكشف عن تحقّق الحركة في الحركة، لأنّ العرض لما كان من مراتب الجوهر، والجوهر متحرك بذاته، فلابدّ ان تعمّ الحركة سائر المقولات العرضية، و(تكون جميعاً متحرّكة بحركة موضوعها الجوهري سيّالة بسيلانه، وإنّ كنا نشاهدها ثابتة واقعة ساكنة كموضوعها، فالجواهر المادية متحركة سيّالة في جوهريتها مع جميع مالها من الأعراض المقولية كائنة ما كانت، وان كانت النسب بينها أنفسها ثابتة غير متغيرة. والتأمّل الكافي يرشدك إلى أنّ لازم ما تقدّم هو جعل هذه الحركات المحسوسة الواقعية في مقولة الكيف والكم والوضع والأين المبحوث عنها في مباحث الحركة من قبيل الحركة في الحركة)[526].

٤ ـ التغيّر لا يتم إلاّ بحركة، وعلى هذا فإنّ (التغيّر الدفعي بما أنّه يحتاج الى موضوع يقبل التغيّر وقوّة سابقة على حدوث التغيّر لا يتحقّق إلاّ بحركة)[527]، فلو لم يحصل التغيّر التدريجي لن يتحقق التغيّر الدفعي، وبذلك تكون سائر الحركات الحقيقية تكاملية[528].

٥ ـ عالم المادّة حقيقة واحدة متحركة سيّالة متوجهة من مرحلة القوّة المحض الى فعلية محض لا قوّة معها[529]، أي: أنّ جميع المادّيات تتحرّك نحو التجرّد والثبات[530].

٦ـ بحث مسألة الحركة في مباحث الحكمة الإلهية «الفلسفة الأولى» باعتبار الحركة نحو وجود للشيء المتحرك، وهي مرتبة من مراتب الوجود، خلافاً لما درج عليه الباحثون في الفلسفة القديمة الذين بحثوا الحركة في مباحث الطبيعيات «الفلسفة الدنيا» باعتبارها من الأحكام العامّة للجسم[531]. وقد ترتّب على نقل مسألة الحركة للفلسفة الأولى نتائج عدّة[532].

٧ـ النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء، أي أنّ الجسم والروح مرتبتان لوجود واحد، ذلك انّ الجسم لما كان متحركاً بالحركة الجوهرية، والحركة دائماً تتّجه نحو الكمال والتحرّر من النقص، أي نحو التجرّد، فإن المادّة المتغيّرة المتحرّكة تتبدّل الى وجود مجرّد ثابت هو الروح.



لقد أماط العلاّمة الطباطبائي اللثام عن الصلة العميقة بين حدوث النفس والحركة الجوهرية للبدن[٥٣٣]، وحدّد بوضوح هذه المسألة التي تعتبر إحدى أهم نتائج القول بالحركة الجوهرية.

٨ ـ تفسير ارتباط المتغيّر بالثابت على أساس الحركة الجوهرية، باعتبار (التجدّد والتغيّر ينتهي الى جوهر متحرك بجوهره، فيكون التجدّد ذاتياً له، فيصحّ استناده الى علّة ثابتة توجد ذاته، لأن إيجاد ذاته عين إيجاد تجدده)[٥٣٤]. وكذلك تصحيح ارتباط الحادث الزماني القديم بالمبدأ[٥٣٥].

٩ـ البرهنة على ان موضوع الحركة الجوهرية نفس الحركة، فالحركة هي حركة وهي متحرّكة في نفسها، لأن موضوع الحركة هي الذات التي تقوم بها الحركة، (والحركة الجوهرية لما كانت ذاتاً جوهرية سيّالة، كانت قائمة بذاتها موجودة لنفسها)[٥٣٦].

د. تنظيم وتنسيق مباحث نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية:

تناثرت مباحث المعرفة والإدراك والعلم في التراث الفلسفي الإسلامي في مواضع متفرّقة، ولم تعنون بنحو مستقل في معظم مؤلّفات الفلاسفة، وإنّما ذُكرت في ثنايا مباحث أخرى ترتبط بها بوشيجة عضوية أحياناً، وربّما ذكرت في مباحث لا ترتبط بها بشكل مباشر، فمثلاً ورد بحثها في باب المقولات عند تقسيم الكيف الى كيف نفساني وغيره، باعتبار انّ العلم يندرج تحت هذه المقولة، وأورد ابن سينا مسألة العلم والإدراك في النمط الثالث من «الاشارات» في سياق بحثه عن النفس وأحوالها[٥٣٧]. امّا الفخر الرازي فقد أفرد للعلم وأحكامه باباً مستقلاّ أورده بمناسبة بحث الكيفيات النفسانية في «المباحث المشرقية»[٥٣٨]، بينما جعل صدر المتألهين المرحلة العاشرة في مباحث الأمور العامّة من «الأسفار الأربعة» في «العقل والمعقول»[٥٣٩]، ولم يمنح ملاّ هادي السبزواري مسألة المعرفة اهتماماً كافياً، ولذا لم يخصّص لها بحثاً مستقلا في «المنظومة» وإنّما اكتفى بإشارة مقتضبة اليها في خاتمة مبحث الوجود الذهني[٥٤٠].

ولعلّ تشتّت المواضع التي بحثت فيها مسألة المعرفة في التراث الفلسفي الإسلامي وعدم انتظامها في نسق محدّد يعود الى أنّ محور البحث أو موضوع البحث ـ حسب تعبير القدماء ـ في الفلسفة الإسلامية هو الوجود، والبحث فيها يدور حول



الأحوال العامّة للوجود أي التي لا تختصّ بموجود خاصّ، وعلى هذا جرى بحث مسائل المعرفة والإدراك في سياق مباحث تقسيم الوجود الى خارجي وذهني، أو أحكام الوجود والماهية المختلفة.

بينما احتلت مسألة المعرفة في الفلسفة الأوربية الحديثة موقعاً متميّزاً، وتحرّرت بالتدريج من مسارها التقليدي في أزمنة هذه الفلسفة السالفة، ثم ما لبثت أن صارت هي محور البحث الفلسفي لدى الاتجاهات الفلسفية المتأخّرة في أوربا، وكان لهذا المنحى الذي اتّخذته مسألة المعرفة في التفكير الفلسفي الكثير من الآثار الحاسمة في تطوّر العلوم الطبيعية والانسانية في الغرب الحديث.

في هذا الضوء نستطيع أن نتعرّف على الإنجاز المهم الذي نهض به العلاّمة الطباطبائي، لما عمل على صياغة منظومة متّسقة منطقياً لمباحث المعرفة، فقد دشّن كتابه «أصول الفلسفة» ببحث نظرية المعرفة، بعد الفراغ من تحديد معنى الفلسفة وحدودها، واستأثرت نظرية المعرفة بثلاث مقالات من مجموعة أربع مقالات اشتمل عليها الجزء الأوّل من هذا الكتاب، فيما استوعبت مباحثها الجزء الثاني بتمامه، وانتظمت هذه المباحث بطريقة منطقية محكمة، فجعل بحث «قيمة المعرفة» في الصدارة، وأردفه بـ «مصدر المعرفة» ثم ختم هذه المباحث بـ «حدود المعرفة».

وبذلك كان الطباطبائي أوّل فيلسوف مسلم يتولى إعادة بناء الفلسفة الإسلامية، ويعيد ترتيب مسائلها في ضوء مقتضيات التفكير الراهن[٥٤]، بل تجاوز ذلك الى إبداع أساس في إطار نظرية المعرفة عندما قام بتفكيك الإدراكات الحقيقية والاعتبارية، وأوضح حدود كل منها وميدانه ودائرته الخاصّة ـ كما ألمحنا إلى ذلك ـ فأمّنَ بذلك الادوات اللازمة لتحرير البحث العلمي من اللبس والخلط الناشئ من توظيف الإدراكات الاعتبارية خارج حقلها أو العكس بتوظيف الإدراكات الحقيقية خارج حقلها الخاصّ.

هـ. إبداعات أخرى

لا تقتصر إبداعات الطباطبائي على ما تقدّم، وإنّما كانت له آراء مبتكرة في غير واحدة من مسائل الفلسفة المتوارثة، فمثلاً نفى أن يكون «الأين» مقولة مستقلّة مقابل المقولات الأخرى، ففي تحليله لحقيقة هذه المقولة وجد أنّها تعود الى مقولة



«الوضع»[٥٤٢]، بناءً على أنّ حصر المقولات بعشر ليس حصراً عقلياً وإنّما هو بالاستقراء، فلا مانع من الزيادة فيها أو ضم بعضها الى بعضها الآخر[٥٤٣].

وتفحّص الطباطبائي مسائل عدّة أخرى فأعاد النظر في ما تلقّاه الحكماء بالقبول منها، ولم يجرِ في قبوله أو نفيه لموقف ما إلاّ على أساس ما يتوصّل اليه اجتهاده الفلسفي[٥٤٤].

من هنا يمكن القول: إنّ جهود الطباطبائي الواسعة انتزعت الفلسفة الإسلامية من كهوفها وتوغّلت بها في عمق هموم العصر واشكالياته العقلية، إلاّ أنّ هذه الجهود تظلّ خطوة من الخطوات الرائدة على الطريق الطويل، فينبغي ان يواصل أساتذة الفلسفة الإسلامية المسار النقدي التأصيلي الاجتهادي الذي افتتحه الطباطبائي في العصر الراهن، ولا يكرّروا الجهود في ما فرغ منه الطباطبائي، أو ينكفئوا فيعودون القهقرى الى ما تجاوزه الطباطبائي، وينفخوا في رماد الهموم التقليدية في التراث الفلسفي، ويقلّدوا السلف فيما هو نسبي من آرائهم، ويجهدوا عقولهم في التأويل ومحاولة تقديم معنى لما لا معنى له من تلك الآراء.



الفصل الرابع
حاضر الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية

واصلت الحوزة العلمية دراسة وتدريس التراث الفلسفي الاسلامي، بينما اندثرت مثل هذه الدراسات في جميع الحواضر العلمية الاسلامية التقليدية، والتي كانت تهتم بذلك منذ مدة طويلة، فلا نجد تدريساً منهجياً منتظماً لتراث ابن سينا الفلسفي، وتراث محيي الدين بن عربي، وتراث صدر الدين الشيرازي، وأخيراً تراث ملا هادي السبزواري، كما تزخر بذلك حركة الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية.

يضاف الى ذلك، ان معظم أساتذة وتلامذة الفلسفة في الحوزة يعنون بالعرفان الاسلامي عناية خاصة، فيعكفون على دراسة بعض المؤلفات الأساسية في هذا الحقل، مثل كتاب(فصوص الحكم) لابن عربي، وغيره؛ ولذا قد يمكث هؤلاء سنوات عديدة لدراسة وفهم أفكار ونظريات الحكماء والعرفاء الاسلاميين، المشتملة عليها هذه المؤلفات، والمحكية غالباً بعبارة مكثفة معمقة، مبهمة، وربما ملغزة، يعاني ذو الاختصاص معاناة كبيرة ويستنزف جهداً عقلياً هائلاً في وعيها وتحليل مدلولاتها.

وعلى هذا الأساس انفردت الحوزة، بتوفرها على أجيال من الفلاسفة وأساتذة الفلسفة الاسلامية الأكفاء، في كل حقبة زمنية، ولم يكن العلاّمة الطباطبائي الاّ واحداً من أعلامهم في عصرنا هذا.

ونحسب انه لايوجد من أساتذة الفلسفة أو الفلاسفة في عالمنا اليوم، تراكمت لديه خبرة متميزة في شرح وتوضيح وتحليل النصوص الفلسفية والعرفانية في التراث الاسلامي، كالخبرة التي لدى هؤلاء الأساتذة.

وهي خبرة راكمتها طبيعة المناخ العلمي الخاص، في دراسة وتدريس المتون القديمة للعلوم الاسلامية عامة، والفلسفة منها خاصة، وكذلك طريقة تدريس هذه المتون، التي



تقوم على استجلاء مدلولاتها ، واستنباء مفاهيمها ، بالاعتماد على تفكيكها الى جمل وعبارات، وتحليل تلك العبارات واستنطاق كلماتها .

ولذلك فلا غرو أن يرابط دارسو الفلسفة سنوات عدّة في دراسة كتاب واحد (كالأسفار الأربعة) واستيعاب مسائله، واستظهار وحفظ ماهو مهم منها ، ولعل الارجوزة المعروفة (بالمنظومة) التي نظمها الملاّ هادي السبزواري في المنطق والحكمة، من المتون المتعارف استظهارها ، لدى بعض تلامذة الفلسفة.

من مكتسبات دراسة الفلسفة في الحوزة العلمية

مما لاشك فيه ان استمرار حضور دراسة الفلسفة الاسلامية في الحوزة العلمية أسهم في تحقيق مكتسبات مهمة، ليس اقلّها الكشف عن ابداعنا الفلسفي، وما أنجزه الفلاسفة الاسلاميون من ابتكار نظريات ومقولات ومفاهيم فلسفية عبّرت عن اضافة معرفية أساسية إلى التراث الفلسفي الانساني.

ان اكتشاف الابداع الخاص لحضارتنا الاسلامية هو الشرط اللازم لتأكيد الاعتزاز بالذات، وتجلية الخصوصية الحضارية، وحماية الأمة المسلمة من حالات الاستلاب والانبهار، التي قد تتعرض إليها ، بفعل اختراق الفلسفات الاخرى لعقل الأمة، واضمحلال هويتها في إثر ذلك.

ولذا قد يكون التعرف على الخصوصية والنسق الحضاري الخاص لامتنا ، هو الأداة الموصلة الى اكتشاف الهوية الحضارية، وما تختزنه من بناءات وخصوصيات، وآفاق، ومن ثم اكتشاف السمات الحضارية النوعية، والذاتيات الثقافية لها .

ومثل هذا الاكتشاف يقودنا بطبيعته الى تحديد عناصر النهوض والتقدم واستدعاء ماهو حي ومتجدد من تلك العناصر، واستبعاد ماهو نسبي وزمني منها ، واعتمادها كمرتكزات أساسية، لإعادة توليد الأفكار والمقولات في ضوء متطلبات الحياة الراهنة، كي نتمكن من تعبئة طاقات الأمة الذاتية لمواجهة تحديات الحاضر، وبناء قاعدة معرفية للنهضة.

بينما يسعى تيار النقل والاقتباس الى تفريغ الطاقة الذاتية للأنا وتبديدها ، عندما يلجأ الى استعارة المنتجات المعرفية للآخر، ويهمل بنحو تام جميع مكتسبات الأمة



المعرفية في طول تأريخها، ويتعالى على الرجوع الى أي مؤلف من المؤلفات التي يزخر بها تراثنا الفلسفي.

ولانريد ان ندّعي ان الانغلاق على التراث فقط، وعدم اكتشاف منجزات الآخر، وامتصاص ماهو صواب وحق وحقيقة منها، هو وحده فقط يمكن ان يحقق النهضة، وانما نعني ان رواد الحداثة والنقل يقعون في خطأ فادح حينما يهدرون التراث، ويضحون بمنجزات السلف فيخسرون مايختزنه هذا التراث من مقومات ذاتية فاعلة تؤسس النهضة، وتحمي شخصية الأمة من الذوبان والتشويه.

ومن المكتسبات الاخرى التي أنجزها الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية، انه استطاع ان يقدم اجابات فلسفية عقلية عن كثير من الشبهات والإشكالات المتنوعة، التي أشاعتها بعض التيارات الفكرية والسياسية في العالم الاسلامي، بعد ان استعارتها من الفلسفة الاوربية الحديثة وأعمال المستشرقين.

ويمكن القول: ان النقد الفلسفي الدقيق والمعمق، الذي منيت به الفلسفة المادية الغربية، وبالذات المادية الديالكتيكية، وكذلك المذهب التجريبي، على يد العلامة الطباطبائي وتلميذه الشيخ مرتضى المطهري في ايران، والسيد محمد باقر الصدر في البلاد العربية، لايماثل أداءه أي نقد آخر، مما صدر في ديارنا وهذا مايعرفه بجلاء كل من اطّلع على اعمال هؤلاء الأعاظم خصوصاً (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي) الذي الّفه العلاّمة الطباطبائي وكتب عليه تلميذه الشيخ المطهري تعليقات وشروحاً مهمة، وصدر منه خمسة أجزاء باللغة الفارسية، وكذلك كتاب(فلسفتنا) والجزء الأول من (اقتصادنا) للسيد محمد باقر الصدر. وقد أوضح الباحث المعروف الاستاذ أكرم زعيتر أثر الكتاب الأول للسيد الصدر بقوله: «ان كتاب فلسفتنا هو دراسة موضوعية، في معترك الصراع الفكري القائم بين مختلف التيارات الفلسفية، وخصوصاً بين الفلسفة الاسلامية والمادية الديالكتيكية الماركسية. وهذه الدراسة تتسم بالدفاع المنطقي الحار عن الميتافيزيقية أو الإلهية، حتى يمكن القول ان الكتاب هو جهد فلسفي منطقي موفّق لنسف الأسس الفلسفية للإلحاد، وانني اعتقد ان المادية الديالكتيكية الماركسية، لم تجابه بمناقشات فلسفية واعية فاهمة، ولم تقرع بردود علمية من الكتاب العرب المتفلسفين، كما جوبهت. وكما قرعت بهذا الكتاب، اجل انه لم ينازلها فلسفياً منازل عربي أومسلم عنيد حسب اطلاعي مثل محمد باقر الصدر».



لقد قدمت أعمال الطباطبائي، والمطهري، والصدر تقويماً موضوعياً للفلسفة المادية، وحاكمت المذهب التجريبي محاكمة منطقية دقيقة، زيفت فيها ركائز تلك الفلسفة، وأوضحت التهافت الذي ينطوي عليه منطق المذهب التجريبي، عندما يحاول تخطي حدود التجربة، هذه الحدود التي لاتعدو عالم الطبيعة، فيحكم بالنفي على عالم آخر (ماوراء الطبيعة)، عالم لاتناله الحواس ولاتستخدم فيه التجربة وأدواتها.

كذلك برهنت هذه الأعمال على لون آخر من التهافت الذي وقع فيه هذا المذهب، حينما حاول أن ينفي أي مصدر للمعرفة التصديقية خارج اطار التجربة، غافلاً عن ان هذا النفي ذاته هو قضية تصديقية لاتتكئ على تجربة، لأن التجربة لاتؤكد قيمة نفسها، وبذلك يسلم هو بتصديقات عقلية خارج حدود التجربة، فيقع في حبال مانفاه في نفيه، ويضحى هذا النفي برهاناً على انه لابد ان يقبل بمعارف أولية قبلية لاتنالها التجربة[٥٤٥].

بقي ان نشير الى ان الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية، أسهم في تخصيب وتوليد فكر فلسفي اسلامي جديد، مثّلته مدرسة الحكمة المتعالية التي أبدعت توليفاً اتّسقت فيه عناصر وأدوات فلسفتي المشاء والاشراق، إضافة الى العرفان، وعلم الكلام، والتي أسسها وأشاد أركانها الفيلسوف المسلم محمد بن ابراهيم الشيرازي المعروف بصدر المتألهين، وان ظل منجزه الفلسفي قيد الاهمال والتجاهل حتى لحظتنا هذه، في المواقع التي لم تزل تتعاطى شيئاً من دراسة المعقول الاسلامي، وهي أقسام الفلسفة في الجامعات العربية والاسلامية.

وربما كان اقصاء فلسفة صدر المتألهين من هذه المواقع يعود الى مجموعة عوامل متداخلة، من أبرزها عدم توفر أساتذة أكفاء متخصصين في الحكمة المتعالية في أروقة هذه الجامعات، وهذا ما لايتحقق الاّ بانخراط طلاب نابهين في دراسة الحكمة المتعالية، ويخيل اليّ ان بعض تلك العوامل تنطلق من نزعات عرقية أوطائفية بعيدة عن روح الاسلام.

ويمكن ان نسجل للدرس الفلسفي في الحوزة انجازاً مهماً آخر، وهو انه مع ضمور روح الابداع في الانتاج الفكري عموماً لدينا في هذا الوقت، فان الابداع لم ينقطع في فضاء الدرس الفلسفي في الحوزة تماماً، اذ نلتقي في هذه المدة بانجازين رائدين تبلور عنهما هذا الدرس في مرحلته الحاضرة:



أولها: كتاب(اصول الفلسفة والمذهب الواقعي) للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، مع تعليقات وشروح توضيحية لتلميذه الشيخ مرتضى المطهري.

وهذا الكتاب عبارة عن دورة فلسفية، تتضمن تحقيقات قيِّمة للفلسفة الاسلامية خلال ألف عام، مع استيعاب للآراء والنظريات الفلسفية الحديثة أيضاً، وتأصيل مجموعة أسس فلسفية، تبين قيمة الفلسفة الالهية، التي تجلى فيها ابداع الحكماء المسلمين.[٥٤٦]

والثاني: هو كتاب (الأسس المنطقية للاستقراء) للسيد محمد باقر الصدر، وقد تمثل انجازه الأساس في اكتشاف وصياغة مذهب جديد، في تفسير كيفية نمو المعرفة البشرية وتوالدها، عبر عن اتجاه آخر في تفسير المعرفة، غير ما كان معروفاً بين المذهبين التجريبي والعقلي، وتعد ولادة هذا المذهب، الذي أسماه السيد الصدر(المذهب الذاتي للمعرفة) أعظم انجاز شهدته دراسات المعقول الاسلامي على يد أبرز مفكر اسلامي، ظهر في النصف الثاني من القرن العشرين، وان لم تعمم اطروحته بين الدارسين حتى الآن.

رؤية تقويمية

حينما نتأمل واقع الدرس الفلسفي اليوم في الحوزة العلمية نجد جملة عوائق ترتهن هذا الواقع، وفي اطار هذه العوائق، قد تغدو بعض المكتسبات المارة الذكر، غير واضحة، بعد ان امتدت هذه العوائق افقياً وعمودياً، فألقت بظلالها على تمام دائرة الدرس الفلسفي، فأضحت حالات عامة مستمرة، وليست ظواهر طارئة ناشئة عن عوامل آنية، تنقضي وتتبدّد بانقضائها.

من هنا سنشير باختصار شديد الى أبرز هذه العوائق، بغية التفكير مع المهتمين بهذا الصدد، في تهيئة المناخ المناسب للابداع والتجديد في الفلسفة، كي تواصل الفلسفة تطورها وتؤدي وظيفتها العظمى في تأسيس النهضة.

١. قصور الاسلوب التقليدي في دراسة الفلسفة

لعل من أوضح هذه العوائق استنزاف طاقات عقول تلامذة الفلسفة في تفسير وتوضيح نصوص الفلاسفة المبهمة، الملغزة، بنحو تتبعثر فيه الجهود وتتشتت في دراسة



كتب الحكمة والعرفان، كتاباً كتاباً، من ألفها الى يائها، في مدة لاتقل عن خمسة وعشرين عاماً، لو أراد التلميذ ان يلتزم بالمنهج المتعارف في دراسة الفلسفة والعرفان في الحوزة؛ لأن كتاباً واحداً منها، هو (الأسفار الأربعة) يحتاج الى نحو خمسة عشر عاماً، كي يفرغ التلميذ من دراسته.

وهذه مدة طويلة تأكل أخصب مرحلة من مراحل توثب العقل وفعاليته، فتستهلكها في شرح العبارات، وتوضيح المفاهيم، ومعرفة المقولات، وتأويلها، من دون أن تتيح للتلميذ فرصة التفكير الحر، ومن ثم القدرة على الابداع والابتكار؛ ولذلك بات العقل الفلسفي عندنا يكرر نفسه منذ زمن فاستغرق في الشروح والتعليقات والحواشي، وحبس في مداراتها، ولم يقو على تخطّيها نحو التأسيس والابداع؛ لان عملية التأسيس تستدعي تحرر العقل من عادة التلقي والاستماع المستمر، لكي يقدر على التنظير والتأصيل.

ان التلميذ الذي يبغي التخصص في الفلسفة لايحتاج إلى كل هذه السنوات الطويلة، للتجوال بين صفحات تلك المؤلفات في الفلسفة والعرفان كي يتعرف على المنظومة الفلسفية لصدر المتألهين، أو يكتشف عرفان الشيخ محيي الدين، وانما يمكنه أن يتوفر على رؤية مدرسية تحيط بهذه المنظومة الفلسفية، وتلك المنظومة العرفانية، وما تشتملان عليه من مقولات ونظريات أساسية، لو اعدّت مجموعة كتب مدرسية حديثة من أساتذة الفلسفة والعرفان، تعرّف بالمرتكزات الأساسية لهاتين المنظومتين، وتنتقي نماذج من تراث صدر المتألهين، والشيخ محيي الدين، تعرف بكل مقولة من مقولاتهما، وتدرس تلك النماذج في سياق دراسة المنظومة بتمامها ، فتقدم للتلميذ خلاصة مكثفة باصول المنظومة، ومرتكزاتها الأساسية، وتهيئه لمراجعة تراثها من خلال دراسة النماذج المنتقاة، كما تفعل الجامعات الحديثة في أقسام الدراسات العليا في تخصص الفلسفة، لان عمر الطالب لايتسع لدراسة كل هذه الكتب المتعارفة في الفلسفة، والعرفان، ولاسيما أن معظم طلاب العلوم الدينية اليوم، يلتحقون بالحوزة العلمية بعد التخرج من الجامعة، أوالفراغ من الدراسة الثانوية في الأقل، والمتعارف في الحوزة انهم لايشرعون في دراسة الفلسفة الا بعد تجاوز مرحلة المقدمات، وشيء من السطوح، وهذا يعني ان التلميذ لايشرع في دراسة الفلسفة قبل أن يبلغ الخامسة



والعشرين من عمره في أفضل الأحوال، بموازاة دراسته للفقه والاصول، فاذا ضممنا إليها خمساً وعشرين سنة اخرى يقضيها في دراسة كتب الفلسفة، والعرفان، وقتئذ سيبلغ الخمسين عاماً من عمره حينما يفرغ من دراسته في الأحوال الاعتيادية، وهو حد كبير بالنسبة الى هذا العصر، الذي نواجه فيه تحديات هائلة، وتنتظر طالب العلوم الدينية وظائف عظيمة في خدمة الاسلام وقضايا المسلمين.

٢. اختصار الفلسفة الاسلامية بصدر الدين الشيرازي

يجري في المنهج المتعارف دراسته في الفلسفة في الحوزة العلمية اختصار الفلسفة الاسلامية بصدر المتألهين الشيرازي، وشيء من ابن سينا، وشيء من شيخ الاشراق السهروردي وربما يجري التعرف على بعض أفكارهما احياناً عبر صدر المتألهين، فيما يغيب بنحو تام أويقل حضور تراث فلسفي اسلامي واسع، أنجزه فلاسفة اسلاميون كبار، فلا يلتقي دارسو الفلسفة بتراث أول فيلسوف مسلم وهو أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي المتوفى سنة ٢٥٢ أو ٢٦٠ هـ، والذي اعتبره كاردان cardan: أحد فلاسفة عصر النهضة «واحداً من اثني عشر مفكراً، هم أنفذ المفكرين عقولاً»[٥٤٧].

كما أكد هنري كوربن ان ماوصلنا من مؤلفات الكندي يشير الى انه: «كان فيلسوفاً بكل ماكانت تحمل هذه الكلمة من معنى في عصره ... وبكلمة واحدة فان الكندي يمثل خير تمثيل ذلك النوع من الفلاسفة الذي يتسم بقوة التفكير، وغزارة الانتاج، مثل الفارابي، وابن سينا، وصدر المتألهين»[٥٤٨].

تجدر الاشارة الى ان قائمة مؤلفات الكندي تجاوزت (٢٣٠) عنواناً، طبقاً لما أورده ابن النديم في (الفهرست)[٥٤٩]، منها ماهو في الفلسفة، ومنها ماهو في المنطق، والموسيقى، والحساب، والطبيعة، وغير ذلك، لكن ماوصلنا منها هو مجموعة رسائل، ظلت حتى عهد قريب طي النسيان، حتى اكتشفها في الثلاثينات من هذا القرن المستشرق الألماني ريتر H-Ritter، في مكتبة أيا صوفيا باسطنبول، فعكف عليها الاستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، فنشر مايتصل منها برسائل الكندي الفلسفية والعلمية في مجلدين، صدر الأول منهما عام ١٩٥٠م، وصدر الثاني عام ١٩٥٣م، وقدم الاستاذ أبو ريدة لهذه الرسائل بدراسة مستفيضة عن الكندي، وفكره



الفلسفي، واسهامه في تأسيس الفلسفة الاسلامية، وكانت بضع رسائل اخرى قد نشرت للكندي في اوربا قبل هذا التاريخ بكثير، أي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بترجمات لاتينية، ضاع الأصل العربي لبعضها[٥٥٠]. كذلك يظل تلميذ الفلسفة في الحوزة يجهل ماأنجزه فيلسوف الاسلام ابو نصر محمد بن طرخان الفارابي المعروف بالمعلم الثاني والمتوفى سنة ٣٣٩هـ ، والذي وصفه ابن خلكان بانه: «أكبر فلاسفة المسلمين، ولم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه، والرئيس أبو علي بن سينا بكتبه تخرج، وبكلامه انتفع في تصانيفه»[٥٥١] .

ولذا نص غير واحد ممن ترجموا لابن سينا أو درسوا فلسفته، على انه كان تلميذاً لتصانيف الفارابي، بل ذهب بعضهم الى انه: «نكاد لانجد في فلسفته شيئاً الا واصوله عند الفارابي»، كما انتهى الى ذلك منه في كتابه Meleanges ص٣٤٢[٥٥٢].

وقد لايتاح لتلميذ الفلسفة في الحوزة، سوى معرفة بعض الآراء القليلة للفارابي، المتأثرة بتراث صدر المتألهين الشيرازي، والفلاسفة التالين له، ممن يتعاطى التلاميذ دراسة مؤلفاتهم في الحوزة، وهي لاتقدم صورة واضحة عن المنظومة الفلسفية للفارابي، ودوره التأسيسي في تراث الفلسفة الاسلامية[٥٥٣] .

اما فلاسفة مغرب العالم الاسلامي، كابن طفيل، وابن باجة، وابن رشد، فانهم غائبون بنحو تام عن ميدان الدرس الفلسفي، فلا نجد حضوراً لهم في أروقة هذا الدرس، ومن النادر أن نعثر على اشارة لفكرهم الفلسفي، أوتعريف بهم، في ثنايا المصادر التي يتداولها تلامذة الفلسفة في الحوزة.

ونحسب ان في هذه المسألة ظلماً كبيراً، خصوصاً للأخير من هؤلاء الثلاثة، وهو الفيلسوف أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد المتوفى سنة ٥٩٥هـ، والذي طارت شهرته في الآفاق واحتل مكانة بارزة عند الفلاسفة الأوربيين في العصور الوسطى خاصة، لم يبلغها أي فيلسوف اسلامي غيره، ولما تزل مكانته لدى المهتمين بالفلسفة الاسلامية في اوربا لم تتزلزل، لانه ذو «مكانة بارزة في تطور الفكر الفلسفي العام، يكاد لايضاهيه فيها احد من الفلاسفة العرب»[٥٥٤]، حسب تعبير الدكتور ماجد فخري.

وقد ذهب المفكر الفرنسي «إتيان جلسن» في كتابه «العقل والوحي في القرون الوسطى» الى اعتبار ابن رشد الأب الحقيقي للعقلانية الاوربية، وهي العقلانية التي



نشأت قبل الاكتشافات العلمية لغاليلو. وقد بلغ ابن رشد عند اتباعه الاوربيين وبالذات في البندقية نحو عام ١٣٦٤م نبوة العقل[555].

وهذا ماجعل كثيراً من مؤرخي الفلسفة الاسلامية يذهب الى ان الفلسفة الاسلامية ختمت بابن رشد. ويبدو ان هذه المسألة متعاكسة، ففي الوقت الذي يعتبر هؤلاء ان الفلسفة الاسلامية انتهت عند ابن رشد ويشيحون النظر عن قرون عدة تالية كانت الفلسفة الاسلامية فيها تنمو وتزدهر، وتتطور في مشرق العالم الاسلامي، في الحواضر العلمية الشيعية، بعد وفاة ابن رشد، نلتقي بموقف سلبي في أروقة الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية من التراث الفلسفي لابن رشد، بحيث يغيب هذا الفيلسوف المسلم ولايدري معظم دارسي الفلسفة شيئاً عن منظومته الفلسفية، وان مكثوا سنوات كثيرة في دراسة الفلسفة؛ لان الفلسفة والعرفان في الحوزة العلمية تختصر في صدر المتألهين,وابن عربي، فيما يجري اهمال قسم ليس بالقليل من التراث الفلسفي الاسلامي.

وأخال ان الدرس الفلسفي يستطيع تخطّي هذه المشكلة، عبر اعتماد اسلوب جديد في دراسة الفلسفة، يعنى بتقديم مدارس الفلسفة الاسلامية، والهيكل العام والمرتكزات الأساسية لكل مدرسة، مع انتخاب نماذج من تراث هذه المدارس ودراستها، كي يتسنى للدارس مراجعة تراث هذه المدرسة، بعد تعرفه على مصطلحاتها، واسلوب بيانها، ومفهوماتها، ومقولاتها الخاصة. على ان تجري دراسة مدارس الفلسفة الاسلامية، ويتم التعرف على المنجز الفلسفي لكل فيلسوف مسلم، أسهم في تكوين وتطوير الفكر الفلسفي في الاسلام، في سياقها التأريخي، ليكتشف الدارس الجذور التأريخية للأفكار الفلسفية، ويعلم بأبعاد التجربة الفلسفية وامتداداتها الزمنية في الاسلام، وماراكمته هذه التجربة من ابداع، وتطوير، واضافات متميزة للتراث المعرفي الانساني.

وبهذا يتبين انه على وفق هذا الاسلوب، سيكتشف الدارس كل أبعاد الفضاء الفلسفي الاسلامي، ويقف على الحقول المتنوعة لتراثنا الفلسفي، ويكتشف البناء الفلسفي لكل فيلسوف، ويفهم مصطلحاته، ومفهوماته، واتجاهاته، ومنحى تفكيره الخاص، من خلال دراسة كل مدرسة فلسفية، او كل فيلسوف، في مقرر دراسي محدد بسقف زمني لايتخطاه.



والا فلو اقتفينا الاسلوب المتعارف في دراسة التراث الفلسفي الاسلامي في الحوزة، واردنا ان ندرس ـ إضافة الى صدر المتألهين ـ الفلاسفة الاسلاميين الآخرين، بدءاً بالكندي، ومروراً بالفارابي، وابن سينا ، وشيخ الاشراق السهروردي، حتى ابن رشد ، فسوف ينتهي عمرنا قبل الفراغ من دراسة مؤلفاتهم بتمامها ، وربما لايقدر الدارس لهذه الكتب في نهاية الأمر ان يحيط بالمنظومة الفلسفية لكل واحد منهم، بينما نتمكن ان ندرس كل هؤلاء ، وغيرهم، حينما نتجاوز الاسلوب التقليدي، فنعمد الى اعداد مناهج جديدة لدراسة الفلسفة، تعنى بالتعريف بمدارس الفلسفة الاسلامية، والمنظومات الفلسفية للفلاسفة الاسلاميين، على اساس تسلسلها التأريخي.

٣. الارتهان في المشاغل التقليدية للفلسفة:

ارتهن الدرس الفلسفي لدينا بالتراث الفلسفي، واشكالياته، ورؤاه، ومعطياته المتنوعة، واستغرق في شرح وتأويل واعادة انتاج تلك الرؤى، ولاسيما ما يرتبط منها بمباحث الإلهيات بالمعنى الأخص، بينما ضمر البحث في المسائل الاخرى، فلم يكن سوى تكرار لما قاله السلف.

لقد وقعنا في حالة ركود ، تحول فيها عقلنا الى صدى للنصوص المتلقاة، وطالت في حياتنا مرحلة الشروح، فأكلت من تأريخنا مدة ليست قليلة، وصارت مهمتنا النقل عن القدماء ، من دون تحليل ونقد وتمحيص. واكتسبت نصوصهم مرجعية تهيمن على مجمل نشاطنا العقلي وانتاجنا الفلسفي.

ان التحرر من سلطة النص الفلسفي السابق، وتجاوز مرجعيته، هو الشرط الأساس لأية عملية ابداع فلسفي، لان الابداع يتطلب منا وضع النصوص السابقة في سياقها التأريخي، واطارها الزمني الخاص، لكي نتخلص من هيمنتها على عقلنا وكبحه عن الابتكار، وهذا مافعله فلاسفة الاسلام العظام، ولاسيما ممن تفردوا ببناء منظومة فلسفية جديدة منهم، كشيخ الاشراق السهروردي، وصدر المتألهين الشيرازي[٥٥٦].

ان البقاء في داخل رؤية النص السابق، وعدم الافلات من فضائه الخاص، ربما يؤدي الى حصول انشطار في الوعي، بين ماتتطلبه الحياة الراهنة، وبين ما يطرحه ذلك النص من رؤى ومفاهيم ماضية، فيغيب وعينا عن روح العصر، ويظل حبيس اشكاليات ومفهومات النص القديم، الذي تموضع في داخله.



ان هذا الوضع السكوني الذي تسوده عمليات شرح النصوص وتفسيرها، لاينال من وعي الناس الراهن شيئاً؛ لانه يعيش في تأريخ مضى لايتناغم مع مشكلات الناس المعرفية الحاضرة. ومن المعروف ان تغيير العالم، انما يقوم على تغيير وعي الناس، وتسليحهم برؤية جديدة تغاير رؤاهم التقليدية، وتتسق مع متغيرات الحياة، وآفاقها المتجددة. وهذه أبرز وظيفة مترقبة من الفلسفة؛ لان وظيفة الفلسفة تكمن في تحرير وعي الانسان، عبر توجيه العقل نحو المسار الصحيح، وتحطيم كل القيود التي تحول دون التفكير المستقيم. وعندما نلقي نظرة على عصور ازدهار الفلسفة الاسلامية سنجد ان الحكماء الاسلاميين كانوا قد خاضوا ملابسات واشكاليات عصورهم المعرفية، والعقائدية، والاجتماعية، والسياسية، ولم يهملوا الطبيعيات[٥٥٧] ، وانما استأثرت باهتمام غير عادي لديهم حتى شملت مساحة واسعة من مصنفاتهم، فلماذا ينحسر البحث الفلسفي عندنا، فلا يتخطى غالباً عتبة الالهيات، وما يرتبط بها؟ بينما نهمل نحن حقولاً مهمة أخرى، تتوقف عليها النهضة المدنية لأمتنا، وتقدمها في ميدان العلوم الطبيعية، مثل فلسفة العلم، ومايتعلق بالآفاق الجديدة للبحث في نظرية المعرفة، وهي حقول انصبت فيها جهود الفلاسفة الاوربيين المحدثين، وتمكنت اوربا ان تشيد نهضتها الحديثة على اساس معطيات ونتائج بحوثهم في هذا الميدان، كما واصلت الفلسفة الاوربية المعاصرة الاهتمام والبحث فيها؛ ولذا نراها تقدم كل يوم جديداً.

في هذا الضوء ينبغي ان نفتح باب البحث والدراسة في هذه الحقول على مصراعيه، ولانقتصر على المشاغل التقليدية للفلسفة، كي تعود إلى الفلسفة وظيفتها الاخرى الحياتية، هذه الوظيفة التي تعطلت منذ قرون عدة وهي استكشاف وصياغة منظومة معرفية تعيد بناء مناهج البحث في العلوم الطبيعية، في ضوء معطيات العصر، والمتطلبات الحياتية لمجتمعاتنا.

وهنا لابد من الاشارة الى ان منهج البحث في الفلسفة الإلهية لدينا، يحتاج الى اعادة بناء؛ لان المشكلات العقائدية والمعرفية الحاضرة، لا تطابق دائماً تلك المشكلات السالفة، فالتحديات التي تواجه الايمان، والاشكالات المثارة على الدين، هي نتاج هذا العصر، ومايموج به من أفكار، ونظريات، ومذاهب جديدة، فضلاً عن حالة القلق واللايقين التي تشيع بين قطاع واسع من النخبة المتعلمة في مجتمعاتنا، وتمدها الحياة



المعاصرة على الدوام بما يموج به من تناقضات اجتماعية، وأخلاقية، وسياسية... وغيرها. ولذا فان «الشخص الذي يتمنى العودة الى يقين العصر السابق، يمكن مقارنته بالعجوز الذي يحلم بالعودة الى أيام الشباب» حسب تعبير الشيخ محمد مجتهد الشبستري.

ومادام البحث الفلسفي يتحرك في القنوات القديمة، ويدور في مشكلات مجتمعات الأمس المعرفية، ولم يتخلص حتى اليوم من بعض المباحث، التي أرهقت العقل الذي لم يزل ينوء بحملها منذ حين، واستنزفت جهوداً عظيمة في تفسيرها وتأويلها، بينما لايتعدى بعضها تمارين ذهنية مارسها فلاسفة قدماء، وقدموها بصورة نظريات فوقع عقلنا في أسرها، وأرهقت التفكير الفلسفي في العصور اللاحقة، عندما تحولت الى أثقال، لم يستطع الفكر الفلسفي التخلص منها.

وعلى هذا ينبغي دراسة التراث الفلسفي في داخل زمنه الخاص، وظروفه التأريخية، وليس من الصحيح دراسته خارج التأريخ، والتعامل مع كل مفرداته باعتبارها فكراً نهائياً مطلقاً,منفصلاً عن البيئة والأفق الحضاري الخاص الذي ولد فيه.

٤. عدم متابعة انجازات الفلسفة والعلوم الانسانية الغربية المعاصرة

عمل العلامة الطباطبائي، وتلميذه الشيخ المطهري، في الحوزة العلمية في قم، والسيد الصدر في الحوزة العلمية في النجف الأشرف، على الاهتمام بالاتجاهات الحديثة في الفلسفة الاوربية ودراستها، والوقوف على ما انتهت اليه من أقوال جديدة في نظرية المعرفة، وماتفرغ عنها من رؤى كونية، فنقدوها، وقارنوا بينها وبين نظريات الفلاسفة المسلمين، وقرروا الموقف المبرهن الصحيح منها.

بيد ان دراستهم لتلك الاتجاهات توقفت عند مابلغته في القرن التاسع عشر حتى مطلع القرن العشرين، تبعاً لما هو مترجم إلى العربية والفارسية من مؤلفات الفلاسفة الاوربيين آنذاك.

ولكن بعد غياب هؤلاء الأعلام انكفأت تجربتهم، فلم نلتق بأحد من أساتذة الفلسفة في الحوزة العلمية، يحاول ان يمتد بتجربتهم، فيواصل دراسة ونقد الفلسفة الاوربية المعاصرة واتجاهاتها الحاضرة.



ونحسب ان مواكبة الاتجاهات الراهنة للعلوم الانسانية في الغرب عموماً، والفلسفة بالذات، تؤكدها حاجات معرفية عديدة، وان كان بعضهم يرفض مثل هذه الحاجات، ويدعونا الى الانغلاق على التراث، واغلاق النوافذ، ورفض مكتسبات التجربة المعرفية للآخر، وكأنه يتجاهل بان الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها أخذها ولو كانت من أهل الضلالة، وهو ماقام به علماؤنا القدماء، عندما تعاملوا مع علوم الأوائل ـ حسب تعبيرهم ـ أي العلوم التي وصلتهم من الأمم الاخرى، فدرسوها بروح علمية حرة، ومحصوها بدقة، استطاعوا معها في الغالب انتقاء عناصرها الحية الصالحة، التي كانت تمثل ادوات عقلية انسانية عامة، لاتخص الأمة التي انتجتها، ولا البيئة التي ولدت فيها، وانما هي انسانية عامة، يستوي فيها العقلاء من حيث هم عقلاء، مثل معظم القواعد المنطقية، بينما استبعدوا عناصرها الخاصة التي هي نتاج البيئة الحضارية الخاصة للأمة المنتجة لها.

ويمكن القول: ان للعلوم الانسانية المعاصرة بعداً علمياً تفسيرياً، يعنى باكتشاف شخصية الانسان، وحاجاته، وأنماط علاقاته، وطبيعة سلوكه، ودوافع هذا السلوك و....، كما ان لهذه العلوم بعداً مذهبياً يعبر عن الرؤية الكونية للباحث، وبيئته، وزمانه، ومجمل الظروف الحياتية، والفضاء المعرفي الخاص الذي ينتمي اليه الباحث.

فالبعد العلمي التفسيري، هو بعد عام، يتولى تبصير الانسان بما هو كائن ويكتشف القوانين والنواميس والعلاقات الواقعية، أي يعنى بمعرفة السنن(بتعبير القرآن الكريم) الثابتة المطردة العامة.

ومن المعلوم ان بعض هذه النواميس والسنن ذات طابع تكويني، مثل القانون الطبيعي، فلماذا لانسعى لتوظيف هذه الاكتشافات في معارفنا، ونعتمدها كأسس في أساليب التربية والتعليم، والدعوة الى الاسلام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتوجيه الحياة الاقتصادية، والمدنية....الخ؟

وان كان التمييز بين البعد المذهبي، والبعد العلمي في العلوم الانسانية المعاصرة، أمراً في غاية الصعوبة، ولاسيما ان تجرد البعد العلمي التفسيري تجرداً تاماً وعدم اندماجه بالبعد المذهبي انما يكون في حالات قليلة، بيد ان المتخصص في هذه العلوم، ممن يتوفر على ثقافة إسلامية أصيلة، سيقدر على تشخيص ذلك.



وبعبارة اخرى: ان الانفتاح الواعي على معطيات العلوم الانسانية المتنوعة، مثل الفلسفة المعاصرة، وعلم النص، وعلم الاجتماع، وعلم الانسان(الانثروبولوجيا)، وعلم النفس، وعلم الاقتصاد، و...، ودراستها دراسة تحليلية نقدية، وتصنيف مفاهيمها ونظرياتها في ضوء دراستنا لها، يتيح لنا الاستفادة من عناصرها الصالحة، بعد اقصاء ونفي كل ماهو باطل منها، أو اقصاء بعدها المذهبي المعبر عن البيئة الغربية الخاصة، والرؤية الكونية المادية للانسان الغربي، واستدعاء بعض أدواتها والعناصر الصحيحة الحقة، أوبعدها العلمي التفسيري العام، فالعقل الغربي عقل بشري يمكنه ان ينتهي الى اكتشاف بعض الحقائق المهمة في حقل العلوم الانسانية، كما اتيح له اكتشاف كثير من القوانين الطبيعية وتسخيرها لخدمة الحياة الانسانية.

صحيح ان الحقيقة واحدة لاتختلف، ومايدركه اولئك يمكن ان ندركه نحن، بيد أن توفر أدوات عقلية جديدة، واكتشاف سنن تكوينية ترتبط بالنفس والمجتمع، وتوظيف هذه المعرفة في سبيل اكتشاف الحقيقة، سيسهم إسهاماً فعالاً في تنمية وعينا للحقيقة، وتيسير عملية ادراكنا لها؛ لان مايدركه عقل الانسان منها نسبي، ينمو ويتكامل باضطراد، تبعاً لازدياد ادوات ووسائل ادراكها.

ومن المعلوم ان الفلسفة المعاصرة تتكىء بشكل أساس على معطيات العلوم الانسانية الجديدة، اذ يسعى الفيلسوف في الغالب لتوظيف النتائج النظرية في علم النص مثلاً، في قراءة، وتحليل، وتفكيك النص الفلسفي، ويستعين بها في تأسيس رؤى، واشادة مقولات، وبناء نظريات جديدة، عبر إعادة تأويل التراث واستدعاء مايزخر به من كنوز.

خلاصة القول: ينبغي التفاعل الايجابي مع منجزات العلوم الانسانية المعاصرة، بعد دراستها، وغربلتها، واصطفاء ماهو صواب، ذي صفة انسانية عامة منها؛ لأن من مقومات اكتشاف الذات التواصل مع الآخر.

ولعل في تجربة فلاسفتنا المتقدمين أسوة صالحة في هذا المقام، فلم يتحفظ الفلاسفة الاسلاميون على نتائج ومعطيات التجارب المعرفية للانسانية عامة، كما يتضح ذلك من انفتاحهم على علوم الأوائل ـ بتعبيرهم ـ والفلسفة اليونانية خاصة، فقد تعاملوا معها بروح حرة انتقت كثيراً من عناصرها، ونظرياتها، حيث ولدت المقولات



والمفاهيم الاولى للفلسفة الاسلامية في اطار الحوار والتواصل مع مدرسة اثينا، وربيبتها مدرسة الاسكندرية (الافلاطونية الجديدة)، ولم تنكفىء على نفسها، فتعدم التواصل مع فلسفة الآخر.

كما تتبدى من جهة أخرى لدراسة الفلسفة والعلوم الانسانية الغربية في الدرس الفلسفي في الحوزة؛ لان مايهدف اليه هذا الدرس في النهاية، هو بناء ايمان صحيح، والدفاع عن العقيدة الاسلامية، ومواجهة الحملات الهادفة للنيل من الاسلام والطعن في عقيدته.

وقد ابتلي العالم الاسلامي في هذا العصر بطائفة من الكتاب والمفكرين تمحورت أعمالهم حول نقد وتشويه التراث الاسلامي، والاجهاز على الفكر الاسلامي، واثارة الاشكالات والشبهات حول النص القرآني، ونفي حجية السنة الشريفة.

وتشكل الدراسات الانسانية المعاصرة في الغرب، مرجعيات مباشرة للمشاريع النقدية لهؤلاء المفكرين في العالم الاسلامي، والبلاد العربية بالذات، «ومنذ أواخر السبعينات، انبثق التيار البنيوي (ومابعد البنيوي) في ظل ثلاثة مفكرين فرنسيين، كان لهم أكبر الأثر في تطور الحركة النقدية العربية، وخصوصاً في المغرب: رولان بارت، ميشيل فوكو، وجاك دريدا»[٥٥٨]. «ففي محاضرة ألقاها محمد أركون في جامعة جورج تاون عام ١٩٨٥ بعنوان (التفكير حول الاسلام) عدد المفاهيم التي يتوجب تناولها في هذا (التفكير) الجديد، واستمد معظمها من كتابات: ليفي شتراوس، وفوكو، ودريدا، ولاكان، وكاستور باديس»[٥٥٩].

ويعترف الدكتورمحمد عابد الجابري بأنه يستعير مفاهيم ومقولات المفكرين الغربيين في مشروعه لنقد العقل العربي(الاسلامي)، ففي تمييزه بين العقل الناظم والمنظم، يؤكد أنه اعتمد تقسيم (لالاند) في التفريق والقسمة مابين عقل ناظم ومنظم ومكون[٥٦٠]. ويصرح في محل آخر قائلاً : «اننا نوظف مفاهيم تنتمي الى فلسفات أومنهجيات أو (قراءات) مختلفة متباينة، مفاهيم يمكن الرجوع ببعضها الى : كانت، أو فرويد، أو باشلار، أو ألتوسير، أوفوكو، إضافة الى عدد من المقولات الماركسية التي أصبح الفكر المعاصر لايتنفس بدونها».[٥٦١] وفي كتابه(العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته) يستقي مفهوم (اللاشعور السياسي) من (دوبري)، و(المخيال



الاجتماعي) من (بيار) الذي يستعيره بدوره من(ماكس فيبر)، و(المجال السياسي) من(بادي)[٥٦٢].

ولو تقصينا المشاريع النقدية الحاضرة للفكر الاسلامي، سيتبدى لنا انها تستقي من الدراسات الانسانية المعاصرة في فرنسا، وألمانيا، وبريطانيا، في الأعم الأغلب.

فهل يتسم نقدنا لهذه المشاريع بالدقة العلمية، والحجة الدامغة، اذا لم نطلع بدقة على مرجعيات هذه المشاريع، ونحللها، ونمحصها، ونقف على مساراتها المتنوعة، ومقولاتها الاساسية؟

تجدر الاشارة الى ان الدراسة العلمية لمدارس العلوم الانسانية في اوربا، تقتضي ان يلم المعني بذلك باللغات الفرنسية، والألمانية، والانجليزية، لكي يتعرف على هذه المدارس مباشرة، ويتجنب الاسلوب غير المباشر في التعرف عليها من خلال الترجمات العربية أوالفارسية؛ لان المترجم مهما كان أميناً ودقيقاً، تظل ذاته حاضرة في العمل المترجم، ولايمكن ان يطابق هذا العمل الأصل مائة بالمائة.

ولذا ينبغي ان يتعلم دارسو الفلسفة هذه اللغات، لو أرادوا التعرف على الاتجاهات الراهنة في العلوم الانسانية في الغرب.

٥. ندرة الفكر الفلسفي التأسيسي

منذ أكثر من ربع قرن، وتحديداً منذ صدور (الأسس المنطقية للاستقراء) للسيد محمد باقر الصدر، لم نعثر على مشروع فلسفي يعبر عن إسهامات ابداعية في التأليف الفلسفي في الحوزة، وحينما نلقي نظرة على الانتاج الفكري الفلسفي لانجد في الأعم الأغلب سوى تحقيقات، وشروح ، وترجمات، وتعليقات على المصنفات السابقة، مثلما نراه في تعدد شروح(منظومة السبزواري)، وترجمات مصنفات صدر المتألهين والتعليقات عليها باللغة الفارسية.

بينما تضاءل الى حد كبير التصنيف المستقل، فضلاً عن الابتكار والتأسيس في الفلسفة، بالرغم من تنامي وازدياد طبع ونشر المؤلفات والبحوث الفلسفية والعرفانية، في العقد الأخير في ايران، بالمقارنة مع المدة السابقة.

ويعود السبب في ذلك الى ماأجملناه من العوائق آنفة الذكر، التي ترتهن دراسة الفلسفة في الحوزة، والى اضمحلال الدورالنقدي للدرس الفلسفي.



ان رسالات الأنبياء حين تبلغ الى الانسان، لاتظل دائماً على صورتها التوحيدية النقية الخالصة؛ لان بعض الناس يمتزج فهمه لهذه الرسالات بظلمات هذا العالم، وما يكتنف الحياة الدنيا من حجب وكدورات، فيقدم هذا الانسان فهمه للتوحيد لاكما هو بصورته النقية الربانية، وانما يكون هذا الفهم مشوباً، غير نقي، يعكس تصورات هذا الانسان المحدودة، وآفاقه الأرضية، ولذا تسعى رسالات الأنبياء التالية لنقد هذا الفهم المشوه للتوحيد، وإعادة الانسان الى الفطرة، واستئصال فهمه المنحرف، وارشاده إلى الفهم الصحيح مرة اخرى.

وبهذا يتضح ان نقد الفهم الخطأ للدين ومفاهيمه الاعتقادية، وتحرير الوعي البشري من الأوهام، وتبصيره بالحقيقة، هو مهمة الأنبياء العظمى، قبل ان تكون مهمة الفلاسفة. وان تأريخ الفكر الفلسفي وعلم الكلام الاسلامي يزخر بالاتجاهات والمشاريع النقدية الواسعة، التي احتلت مساحة مهمة في تراث المعقول الاسلامي، اذ غالباً مايعمد الفلاسفة المسلمون إلى نقد فهم المتكلمين، بينما يرفض المتكلمون آراء الفلاسفة، مثلما نرى ذلك جلياً في مسألة حدوث العالم، وملاك الحاجة الى العلة، وغير ذلك.

فلماذا تغلق مسارب المنحى النقدي في دراسة وتدريس الفلسفة لدينا؟ ولماذا يشيع المناخ السكوني الذي يحيط آراء الفلاسفة بهالة غير اعتيادية من الاحترام، تنطفىء أمام هذه الهالة الروح النقدية عند الدارس، وتتوارى عن عقلية وظيفة الفلسفة النقدية؟

الا يجدر بنا أن نتساءل عن المضمون الاجتماعي للدرس الفلسفي، وكل دراسات المعقول لدينا؟ فلعل تحرير المضمون الاجتماعي لعلم اصول الدين واعادة الفاعلية العلمية إلى التوحيد في وعي المسلمين، والتفتيش عن المدلولات السلوكية العملية لعقيدة التوحيد، ودورها في توجيه حياة الانسان، وتغيير أساليب هذه الحياة، أي تغيير ما يحكمها من علاقات أرضية، وتبديلها بعلاقات اخرى تنبثق من عقيدة التوحيد، وتنهل منها، هو من المهمات العظمى لدراسة الفلسفة والمعقول عندنا.

ان عقيدة التوحيد تعلمنا ـ حسب تعبير السيد محمد باقر الصدر ـ «أن نتعامل مع صفات الله، وأخلاق الله لابوصفها حقائق عينية منفصلة عنا، كما يتعامل فلاسفة الاغريق، وانما نتعامل مع هذه الصفات، والاخلاق، بوصفها رائداً عملياً، بوصفها



هدفاً لمسيرتنا، بوصفها مؤشرات على الطريق الطويل للانسان نحو الله سبحانه وتعالى». فالعدل في ضوء هذا الفهم هو «صفة من صفات الله سبحانه وتعالى، حال العدل، حال العلم، حال القدرة، لاتوجد ميزة عقائدية في العدل، في مقابل العلم، في مقابل القدرة ، ولكن الميزة هنا ميزة اجتماعية؛ لأن العدل هو الصفة التي تعطي للمسيرة الاجتماعية، وتغني المسيرة الاجتماعية، والتي تكون المسيرة الاجتماعية بحاجة اليها ، اكثر من أية صفة اخرى، أُبرز العدل هنا كأصل ثان من اصول الدين باعتبار المدلول التوجيهي، باعتبار المدلول التربوي لهذه الصفة، قلنا: ان صفات الله، واخلاق الله، علمنا الاسلام على ان لانتعامل معها كحقائق عينية ميتافيزيقية فوقنا ، لاصلة لنا بها ، وانما نتعامل معها كمؤشرات، وكمنارات على الطريق، اذاً من هنا كان العدل له مدلوله الأكبر بالنسبة الى توجيه المسيرة البشرية، ولأجل ذلك أُفرز، والا فالعدل في الحقيقة داخل في اطار التوحيد العام، في اطار المثل الاعلى»[٥٦٣] .

ان هذا المنحى في دراسة التوحيد، ووعي صفات الله، هوالمنحى الذي يهدف الى اكتشاف المضمون الاجتماعي لعقيدة التوحيد، ويسعى الى ربط علم اصول الدين مباشرة بالحياة الاجتماعية، واقصاء الوعي التجريدي ـ الذي تشيعه بعض الاتجاهات الفلسفية، والعرفانية، والكلامية ـ الذي يتعامل مع اصول الدين باعتبارها مفاهيم تجريدية ميتافيزيقية مقطوعة الصلة بالأرض، تتمحور مهمة الباحث فيها باكتشاف مسالك وطرق السماوات، والفرار من واقعه المعاش في الأرض.



الهوامش

١- شايغان ، داريوش .«التعايش بين الاديان» . مجلة قضايا اسلامية معاصرة ع٢٢(شتاء ٢٠٠٢) .
٢ ـ الصدر ، محمد باقر . المدرسة القرآنية . ص٣١ .
٣ـ الصدر ، محمد باقر . الأسس المنطقية للاستقراء . ص ٤٧٠ .
٤- دي بور . ت . ج . ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، نقله إلى العربية : د .محمد عبدالهادي أبو ريدة ، بيروت ، دار النهضة العربية ، ص٨٤ (الهامش) .
٥ – حول مفهوم «علم الكلام» راجع : المصدر السابق ، ص٨٤ (الهامش) . التهانوي ، محمدعلي ،كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ، تحقيق : علي دحروج ، بيروت ، مكتبة لبنان ، ناشرون . ط١ ، ١٩٩٦م ، ج١ ، ص٢٩ .
الأحمدنكري ، عبدالنبي بن عبدالرسول ، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء ، بيروت ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، ط ٢ ، ١٩٧٥م ، ج ٣ ، ص١٣٣ .
التفتازاني ، سعد الدين ، شرح العقائد النسفية ، طبعة حجرية ، ١٣٠٤هـ ، ص ٥ ـ ٧ .
٦- التفتازاني ، شرح العقائد النسفية ، مصدر سابق ، ص ٥ ـ ٧ .
٧- عبد الرازق ، مصطفى ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ص٢٦٧ .
٨ – المصدر نفسه ، ص ٢٦٨ .
٩- بدوي ، عبد الرحمن ، مذاهب الإسلاميين ، بيروت ، دار العلم للملايين ،ط ٣ ،١٩٨٣ ،ج١ ، ص٣٢ .
١٠- الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ، ج١ ، ص٥٩ـ٦٠(كتاب التوحيد) .
١١ – أمين ، أحمد ، ضحى الإسلام ، بيروت ، دار الكتاب العربي ، ج ٣ ، ص ١٠ .
١٢ – الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج١ ، ص٣٢ .
١٣ ـ ت .ج .دي بور . تاريخ الفلسفة في الإسلام . ترجمة د . محمد عبد الهادي أبو ريدة . القاهرة : مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٧ ، ص٥٠ .
١٤ ـ الطباطبائي ، السيد محمد حسين . علي والفلسفة الإلهية . بيروت : مؤسسة البعثة ، ط٢ ، ١٤٠٢هـ ، ص٧٨ ـ ٧٩ .
١٥ ـ كوربان ، هنري . تاريخ الفلسفة الإسلامية . ترجمة : نصير مروة ، وحسن قبيسي . راجعه : موسى الصدر ، وعارف تامر . بيروت ـ باريس : منشورات عويدات ، ط٣ ، ١٩٨٣ ، ص٨١ .
١٦ ـ الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) . نهج البلاغة . ضبط نصه : د . صبحي الصالح . بيروت : دار الكتاب اللبناني ، ط٢ ، ١٩٨٢ ، ص٣٩ ـ ٤٠ .
١٧ ـ الطباطبائي ، السيد محمد حسين ، مصدر سابق . ص٤٤ ، ٤٩ .
١٨ ـ من أهم الجوامع الحديثية عند الشيعة الإمامية ، بلغ عدد الأحاديث المروية فيه ١٦١٩٩ حديثاً . أي ما يزيد على ما في الصحاح الستة متوناً وأسانيد . وهو مطبوع مرات عدة .
١٩ ـ طبع غير مرة في إيران وخارجها .
٢٠ ـ الصدوق ، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي . التوحيد . تصحيح : هاشم الحسيني الطهراني . قم : جماعة المدرسين في الحوزة العلمية ، ص٢٤٦ .



٢١ ـ المصدر السابق : ص٣٥ .
٢٢ ـ جوادي آملي ، الشيخ عبد الله علي بن موسى الرضا والفلسفة الإلهية . قم : دار الإسراء للنشر ، ١٤١٥هـ ، ص١٨ .
٢٣ ـ الشيخ الصدوق . التوحيد . ص٣٥ .
٢٤ ـ جوادي آملي . عبد الله . مصدر سابق : ص١٧ ـ ١٨ .
٢٥ ـ الشيخ الصدوق ، التوحيد : ص٢١ .
٢٦ ـ جوادي آملي . مصدر سابق . ص٣٠ ـ ٣١ .
٢٧ ـ كوربان ، هنري . تاريخ الفلسفة الإسلامية . ٨٢ .
٢٨ ـ المصدر السابق . ص٦٨ .
٢٩ ـ المصدر السابق ، ص٦٧ .
٣٠ ـ أحمد أمين . ضحى الإسلام . بيروت : دار الكتاب العربي . ج١ : ص١٩٠ ـ ١٩١ .
٣١ ـ كوربان ، هنري . مصدر سابق . ص٦٦ .
٣٢ـ مطهري ، الشيخ مرتضى . الكلام والعرفان . تعريب : الشيخ علي خازم . بيروت : الدار الإسلامية ، ط١ ، ١٤١٣هـ . ص١١ .
٣٣ ـ المصدر السابق ، ص٤٩ ـ ٥٠ .
٣٤ ـ الصدر ، السيد حسن . تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام . طهران : منشورات الأعلمي ، ص٣٥٦ .
٣٥ ـ م . ن ، ص٣٥٧ .
٣٦ ـ م . ن ، ص٣٥٧ .
٣٧ ـ م . ن ، ص٣٥٨ .
٣٨ ـ النجاشي ، أحمد بن علي . رجال النجاشي . تحقيق : السيد موسى الشبيري الزنجاني ، قم : جماعة المدرسين في الحوزة ، ص٨ .
٣٩ ـ م . ن ، ص٢٥١ .
٤٠ ـ الصدر ، السيد حسن . مصدر سابق . ص٣٥٣ .
٤١ ـ ابن النديم ، محمد بن إسحاق . الفهرست . تحقيق : رضا تجدد . طهران : ص٢٢٣ .
٤٢ ـ النجاشي . مصدر سابق . ص٣٢٦ .
٤٣ ـ ابن النديم . مصدر سابق . ص٢٢٤ .
٤٤ ـ النجاشي . مصدر سابق . ص٤٣٢ .
٤٥ ـ الطوسي ، الشيخ محمد بن الحسن . الفهرست . تصحيح : السيد محمد صادق بحر العلوم . قم : منشورات الرضي ، ص١٧٤ .
٤٦ ـ ابن النديم . مصدر سابق . ص٢٢٣ .
٤٧ ـ الصدوق ، محمد بن علي بن الحسين . كمال الدين وتمام النعمة . تصحيح : علي أكبر الغفاري . قم : جماعة المدرسين في الحوزة العلمية ، ٢ : ٣٦٢ .
٤٨ ـ م . ن ، ص٣٦٢ ـ ٣٦٣ .
٤٩ ـ م . ن ، ص٣٦٧ ـ ٣٦٨ . (لاحظ تمام المناظرة في المصدر . ص٣٦٢ ـ ٣٦٩) .



٥٠ ـ النجاشي ، مصدر سابق . ص٢٥٠ .
٥١ ـ م . ن ، ص٣٢٨ . وابن النديم . مصدر سابق . ص٢٢٥ .
٥٢ ـ م . ن ، ص٤٤٦ ـ ٤٤٨ .
٥٣ ـ م . ن ، ٣٢٦ ـ ٣٢٧ .
٥٤ ـ م . ن ، ص٤٥ .
٥٥ ـ م . ن ، ص٣٠٦ ـ ٣٠٧ .
٥٦ ـ م . ن ، ص٣١ .
٥٧ ـ ابن النديم ، مصدر سابق . ص٢٢٥ .
٥٨ ـ النجاشي . مصدر سابق . ص٦٣ .
٥٩ ـ ابن النديم . مصدر سابق . ص٢٢٥ .
٦٠ ـ النجاشي . مصدر سابق . ص٣٨١ .
٦١ ـ م . ن ، ص٤٨ . والطوسي . الفهرست . ص٥٤ .
٦٢ ـ م . ن ، ص٢٧١ .
٦٣ ـ م . ن ، ص٤٢٢ .
٦٤ ـ غلام بمعنى تلميذ .
٦٥ ـ النجاشي . مصدر سابق . ص٢٠٨ .
٦٦ ـ ابن النديم . مصدر سابق . ص٢٢٦ .
٦٧ ـ النجاشي . مصدر سابق . ص٢٧٠ .
٦٨ ـ الطوسي . مصدر سابق . ص٩٨ .
٦٩ ـ ابن خلكان ، أحمد بن محمد . وفيات الأعيان . تحقيق : د . إحسان عباس . قم : منشورات الشريف الرضي ، ٣ : ٣١٣ .
٧٠ ـ لمعرفة تطور مدرسة الكلام الإمامية في بغداد ، راجع (الكلام عند الإمامية : نشأته وتطوره وموقع الشيخ المفيد منه) للشيخ محمد رضا الجعفري ، مجلة تراثنا ، الأعداد ٣٠ ـ ٣٣ .
٧١ – كما نلاحظ ذلك في مؤلفاته : أ ـ التوحيد . ب ـ الاعتقادات . ج ـ كمال الدين وتمام النعمة .
٧٢ – السبحاني ، جعفر . الشيعة وعلم الكلام عبر القرون الأربعة ، ٦٠ ــ ٦١ .
٧٣ – شرحه العلامة الحلي بعنوان «أنوارالملكوت في شرح الياقوت» ، وطبع بتحقيق : محمد النجمي الزنجاني .
٧٤ – السبحاني ، جعفر . الشيعة وعلم الكلام عبر القرون الأربعة . في المقالات والرسالات ، العدد ٣٢ . والندوة الألفية للشيخ الطوسي ، ص٩١ـ ١٠٨ . والحسني ، هاشم معروف . الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة .
٧٥ – الأعسم,عبد الأمير . الفيلسوف نصير الدين الطوسي .بيروت : دار الأندلس ،ط٢ ، ١٩٨٠ ،ص١٥٠ .
٧٦ – من أهم شروح التجريد : ١ـ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد لابن المطهرالعلامة الحلي المتوفى ٧٢٦هـ ، وله شرح منطقه مستقلا سماه الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد . ٢ـ تعريد (كذا)(ولعلها : تفريد) الاعتماد في شرح تجريد الاعتقاد للشيخ شمس الدين الاسفراييني البيهقي ، وهو شرح مزجه بالأصل .٣ ـ تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد لعبد الرحمن بن احمد العامي الاصفهاني المتوفى



٧٤٦هـ ، ويعرف بالشرح القديم . ٤ـ شرح لعلاء الدين علي بن محمد القوشجي المذكور ، يعرف بالشرح الجديد . ٥ ـ شرح للمحقق التبريزي (الحاج محمود بن محمد بن محمود) ، فرغ منه سنة ٩١٣هـ . ٦ـ تحفة شاهي وعطية الهي للمولى زين الدين علي البدخشي,بالفارسية ، فرغ منه سنة ١٠٢٣هـ ، وهو شرح الالهيات منه . ٧ـ شرح لابن كمال باشا (شمس الدين احمد بن سليمان المتوفى ٩٤٠هـ ، سماه «تجريد التجريد» لانه منصب على مادة تجريد الكلام(انظر : الكواكب السيارة بأعيان المائة العاشرة للغزي ، ٢/١٠٨ ، س٣) .
٨ ـ شوارق الالهام للمولى عبد الرزاق بن علي بن الحسين اللاهيجي المتوفى ١٠٥١هـ ، وهو شرح الامورالعامة والجواهر والأعراض والالهيات .٩ـ مشارق الالهام له ايضا ، «خرج منه شرح المقصد الأول في الامور العامة» .
١٠ـ الشرح الفارسي لميرزا عماد الدين محمود الشريف بن ميرزا مسعود السمناني ، فرغ منه سنة ١٠٦٨هـ .
١١ـ شرح المولى بلال الشاخني القائني المذكور في كتاب بغية الطالب للحاج محمد باقر البيرجندي المعاصر .
١٢ـ الشرح الفارسي للسيد الأمير محمد أشرف بن السيد عبد الحسين . العلوي العاملي المتوفى ١١٤٥هـ .
١٣ـ البراهين القاطعة للمولى محمد جعفر الاسترابادي المتوفى ١٢٦٣هـ . ١٤ـ الشرح الفارسي لميرزا محمد بن سليمان التنكابني المتوفى ١٣٠٢هـ ، الذي يقرب من ١٥ بيت (= سطر) . ١٥ـ القول السديد في شرح التجريد لمحمد المهدي الحسيني الشيرازي المعاصر وقد طبع في النجف سنة ١٣٨١هـ ، وميزته انه فصل المتن الأصلي عن الشرح غير انه اعتمد على كشف المراد المذكور الذي طبع في قم بلا تاريخ .
واما الحواشي فهي :
١ـ حاشية السيد ركن الدين ابي محمد الحسن بن محمد بن شرف شاه العلوي ، تلميذ نصير الدين ونظيره المتوفى ٧١٥هـ .٢ـ حاشية الشريف الجرجاني (علي بن محمد المتوفي ٨١٦هـ) اشتهرت بحاشية التجريد .
٣ـ حاشية المحقق الدواني (جلال الدين محمد بن اسعد المتوفى ٩٠٧هـ) ضمن مجموعة من رسائل الدواني .
٤ـ حاشية على الهيات التجريد لشمس الدين الخفري(محمد بن احمد المتوفى ٩٥٧هـ .٥ـ حاشية للمولى صدر الدين الشيرازي(محمد بن ابراهيم المتوفى ١٠٥٠هـ) . ٦ـ حاشية للمولى الجيلاني «تلميذ المولى محمد صادق الارجستاني المتوفى١١٣٤هـ) . ٧ـ حاشية المولى محمد جعفر الاسترابادي وهي الاصول لشرحه «البراهين القاطعة» الثالث عشر من الشروح المتقدمة .
انظر : الطهراني ، آقا بزرك . الذريعة الى تصانيف الشيعة . ج٣ : ٣٥٢ ـ ج,٥ ج٦ : ٣١ـ ٣٢ . سركيس ، يوسف اليان . معجم المطبوعات العربية والمعربة . ص١٢٥ . الشيبي ، د . كامل مصطفى . الصلة بين التصوف والتشيع . ج٢ : ص ٨٧ـ ٨٨ .
٧٧ – الشيبي ، د . كامل مصطفى . الفكر الشيعي والنزعات الصوفية . بغداد : , ١٩٦٦ ص٩٩ .
٧٨ – الحلي ، الحسن بن المطهر . كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد . قم : ص٣ .
٧٩ – الشيبي ، د . كامل مصطفى . ديوان الدوبيت في الشعر العربي . بيروت : , ١٩٧١ ص٢٦٦ .
٨٠ – الشيبي . د . كامل مصطفى . الفكر الشيعي . مصدر سابق . ص٩٧ .
٨١– الرفاعي ، عبد الجبار ، المقدمات التأسيسية للتغريب في المجتمعات الإسلامية : مثال الهند ، التوحيد ع٦٠ (محرم ١٤١٣هـ ـ تموز ١٩٩٢م) ص٩٠ـ ٩٦ .
٨٢– المصدر نفسه ، ص ٩٤ ـ ٩٥ .
٨٣– السبحاني ، الشيخ جعفر ، مدخل للمسائل الجديدة في علم الكلام (مدخل مسائل جديد در علم كلام) . قم ، مؤسسة الإمام الصادق ، ١٣٧٥ش ، ص ٦ـ ٨ .



٨٤- فرامرز قراملكي ، د . أحد ، تحليل مفهوم التجدد في الكلام الجديد ، ترجمة : حبيب فياض ، المنطلق ع١١٩(خريف وشتاء ١٩٩٧ـ ١٩٩٨) ص ١٨ـ٢٣ .

٨٥- المصدر نفسه ، ص ١٧ـ٢٢ .

٨٦- ملكيان ، مصطفى ، الدفاع العقلائي عن الدين (دفاع عقلاني از دين) .نقد ونظر ،ع٢ (ربيع١٣٧٤ .ش) ص ٣٦ .

٨٧- فرامرز قراملكي ، د . أحد ، تحليل مفهوم التجدد في الكلام الجديد ، مصدر سابق ، ص٢٢ـ ٣٢ .

٨٨- المصدر نفسه ، ص ١٠ـ ١٢ .

٨٩- جولد تسيهر ، أجناس ، العقيدة والشريعة في الإسلام ، ترجمة : محمد يوسف موسى وصاحبيه ، القاهرة ، دار الكتاب المصري ، ١٩٤٦م ، ص ١١٤ .

٩٠- السبكي ، عبد الوهاب بن تقي الدين ، طبقات الشافعية الكبرى ، القاهرة ، ١٩٠٩م ، ج ٣ ،ص١٢٦ .

٩١- السيوطي ، جلال الدين ، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام ، ص ٩٦ .

٩٢- الرازي ، فخر الدين ، مناقب الإمام الشافعي ، مخطوطة الأزهر بالقاهرة ، برقم خاص ٣٩٣٦ وعام ١٦١٧١ ، صفحة ٦٥ـ ٦٦ .

٩٣- كبرى زاده ، طاش ، مفتاح السعادة ، طبعة حيدرآباد ، ج ٢ ، ص٢٦ .

٩٤- السبكي ، طبقات الشافعية ، مصدر سابق ، ج ١ ، ص٢٤١ .

٩٥- المرتضى ، أحمد بن يحيى ، طبقات المعتزلة ، تحقيق ، سوسنة ديفلد ـ فلزر ، بيروت ، دارالمنتظر ، ط٢ ، ١٩٨٨م ، ص١٢٤ـ ١٢٥ .

٩٦-كبرى زاده ، مفتاح السعادة ، مصدر سابق ، ج ٢ ، ص٢٦ .

٩٧- الغزالي ، أبو حامد ، قواعد العقائد ، ص٨٧ .

٩٨- الأعسم ، د . عبد الأمير ، الفيلسوف نصير الدين الطوسي مؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي ، بيروت ، دار الأندلس ، ط ٢ ، ١٩٨٠ ، ص١٤٩ـ ١٥٤ .

٩٩- الطباطبائي ، محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ، بيروت ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، ١٩٩١م ، ج ٥ ، ص ٢٨٦ .

١٠٠- النجار ، د . عبد المجيد ، واقعية المنهج الكلامي ودورها في مواجهة التحديات الفلسفية المعاصرة ، مجلة المسلم المعاصر ، ع ٦٠ (شوال ١٤١١هـ ـ مايو ١٩٩١م) ص١٦٢ .

١٠١- الشيرازي ، صدر الدين ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ، قم ، مكتبة المصطفوي ، ١٣٦٨ش ، ج ٩ ، ص ١٩٩ .

١٠٢ – سورة البقرة ، الآية ١٣٨ .

١٠٣ – الطباطبائي ، محمد حسين ، علي والفلسفة الإلهية ، طهران ، مؤسسة البعثة ، ١٤٠٢ ، ص١٩ .

١٠٤- الصدر ، محمد باقر ، موجز في أصول الدين ، تحقيق : عبد الجبار الرفاعي ، قم ، مكتبة سعيد بن جبير ، ١٤١٧هـ ، ص١٢ (مقدمة المحقق) .

١٠٥ – (٢٦) النجار ، واقعية المنهج الكلامي ، مصدر سابق ، ص١٦١ .

١٠٦ – الطباطبائي ، محمد حسين ، الشيعة . نص الحوار مع المستشرق كوربان ، قم ، مؤسسة أُم القرى للتحقيق والنشر ، ١٤١٦هـ ، ص ٨٢ ـ ٨٣ .



(١٠٧) سورة الروم ، الآية ١٣٠ .
(١٠٨) المجلسي ، محمّد باقر . بحار الأنوار . طهران : دار الكتب الاسلامية ، ج ٢ : ص ٨٨ .
(١٠٩) الطباطبائي ، محمّد حسين . الميزان في تفسير القرآن . بيروت : مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، ١٤١١ هـ - ١٩٩١م ، ج ١٠ : ص ٢٨٧ .
(١١٠) سورة إبراهيم ، الآية ١٠ .
(١١١) الطباطبائي ، محمّد حسين .علي والفلسفة الإلهية . طهران : مؤسسة البعثة ،١٤٠٢هـ ،ص٥٦-٥٧ .
(١١٢) سورة البقرة ، الآية ١٠ .
(١١٣) سورة التوبة ، الآية ٨٧ .
(١١٤) سورة التوبة ، الآية ٩٣ .
(١١٥) المجلسي . بحار الأنوار ، مصدر سابق ، ج ٢ : ص ٨٨ .
(١١٦) الطباطبائي . الميزان في تفسير القرآن ، مصدر سابق ، ج ٥ : ص ٣١٩ .
(١١٧) نهج البلاغة . بيروت : دار الكتاب اللبناني ، ١٩٨٢م ، (الخطبة الأولى) ص ٤٣ .
(١١٨) ورد في ثلاث آيات كريمة (على قلوبِهم أكِنّة((سورة الأنعام ، الآية ٢٥ ، سورة الإسراء ، الآية ٤٦ ، سورة الكهف ، الآية٥٧) ،فيما ورد في آية واحدة(قلوبهم في أكنة((سورة فصلت ،الآية ٥) .
(١١٩) سورة البقرة ، الآية ٢٥٧ .
(١٢٠) الطباطبائي ، محمد حسين . علي والفلسفة الإلهية ، مصدر سابق ، ص ٥٥ - ٥٦ .
(١٢١) سورة فصلت ، الآية ٥٣ .
(١٢٢) سورة الانشقاق ، الآية ٦ .
(١٢٣) سورة العلق ، الآية ٢ .
(١٢٤) سورة العنكبوت ، الآية ٦ .
(١٢٥) سورة الزمر ، الآية ٤١ .
(١٢٦) سورة النساء ، الآية ٦٥ .
(١٢٧) الصدر ، محمّد باقر . الفتاوى الواضحة . بيروت : دار التعارف للمطبوعات ، ١٩٨١م ، ص ٧١٠ ، ٧١٦ .
(١٢٨) النجار ، د .عبد المجيد . في فقه التدين فهماً وتنزيلاً . قطر : كتاب الأمة ، ١٤١٠هـ ، ج٢ : ص ٥٠ .
(١٢٩) النجار ، د . عبد المجيد . خلافة الإنسان بين الوحي والعقل . فيرجينيا : المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ١٤١٣هـ ، ص ٣٤-٣٥ .
١٣٠- جورج طرابيشي . مصائر الفلسفة بين المسيحية والاسلام . بيروت :دار الساقي ،١٩٩٨ ، ص٩٥ .
١٣١- ابن الجوزي . المنتظم في تاريخ الملوك والأمم . بيروت : دارصادر ، ج ٨ :ص١٠٩-١١٠ .
١٣٢- المصدر السابق . ج٨ ص١٠٩ .
١٣٣- المصدر السابق . ج٧ : ص٢٨٧ .
١٣٤ - المصدر السابق .ج٩ : ص١٢٤ .



١٣٥- عبد الباري الندوي . الدين والعلوم العقلية .ترجمة : واضح الندوي .ط١ ، ١٣٩٨هـ ، ص ٤٢(سلسلة نحو وعي اسلامي) .
١٣٦- الامام أبومنصور الماتريدي . كتاب التوحيد . تحقيق :د .فتح الله خليف . القاهرة : دار الجامعات المصرية ،ص٣ .
١٣٧- القاضي عبد الجبار الهمذاني . المغني في أبواب التوحيد والعدل : النظر والمعارف . تحقيق :د . ابراهيم مدكور . ج١٢ : ص١٢٣-١٢٦ .
١٣٨- الشوكاني . ارشاد الفحول .ص٢٦٥-٢٦٦ .
١٣٩- العلامة الحلي . الباب الحادي عشر . تحقيق : د . مهدي محقق . مشهد : ١٤١٠هـ ، ص٣-٤ .
١٤٠- العلامة الحلي . مبادئ الوصول الى علم الأصول . ص٢٤٦-٢٤٧ .
١٤١- جمال الدين حسن العاملي . معالم الدين وملاذ المجتهدين . تحقيق :عبد الحسين البقال . قم :١٤١٤هـ ،ص٥٣٢ .
(١٤٢) سورة البقرة ، الآية ١٣٨ .
(١٤٣) الطباطبائي . علي والفلسفة الإلهية ، مصدر سابق ، ص ١٩ .
(١٤٤) الطباطبائي . الميزان في تفسير القرآن ، مصدر سابق ، ج ١ : ص ٦٥ .
(١٤٥) سورة البقرة ، الآية ٢٥ .
(١٤٦) سورة البقرة ، الآية ٨٢ .
(١٤٧) سورة البقرة ، الآية ٢٧٧ .
(١٤٨) سورة آل عمران ، الآية ٥٧ .
(١٤٩) سورة النساء ، الآية ٥٧ .
(١٥٠) سورة النساء ، الآية ١٢٢ .
(١٥١) سورة النساء ، الآية ١٧٣
(١٥٢) سورة المائدة ، الآية ٤٢ .
(١٥٣) سورة الأعراف ، الآية ٤٢ .
(١٥٤) سورة يونس ، الآية ٤ .
(١٥٥) سورة يونس ، الآية ٩ .
(١٥٦) سورة هود ، الآية ٢٣ .
(١٥٧) سورة الرعد ، الآية ٢٩ .
(١٥٨) سورة إبراهيم ، الآية ٢٣ .
(١٥٩) سورة الإسراء ، الآية ٩ .
(١٦٠) سورة الكهف ، الآية ٢ .
(١٦١) سورة الكهف ، الآية ٣٠ .
(١٦٢) سورة مريم ، الآية ٦٠ .
(١٦٣) سورة مريم ، الآية ٩٦ .
(١٦٤) سورة طه ، الآية ٧٥ .



(١٦٥) سورة طه ، الآية ١١٢ .
(١٦٦) سورة الأنبياء ، الآية ٩٤ .
(١٦٧) سورة الحج ، الآية ١٤ .
(١٦٨) سورة الحج ، الآية ٢٣ .
(١٦٩) سورة الحج ، الآية ٥٠ .
(١٧٠) سورة الحج ، الآية ٥٦ .
(١٧١) سورة الشعراء ، الآية ٢٢٧ .
(١٧٢) سورة القصص ، الآية ٦٧ .
(١٧٣) سورة العنكبوت ، الآية ٧ .
(١٧٤) سورة العنكبوت ، الآية ٥٨ .
(١٧٥) سورة الروم ، الآية ١٥ .
(١٧٦) سورة الروم ، الآية ٤٥ .
(١٧٧) سورة السجدة ، الآية ١٩ .
(١٧٨) سورة سبأ ، الآية ٤ .
(١٧٩) سورة فاطر ، الآية ٧ .
(١٨٠) سورة فصلت ، الآية ٨ .
(١٨١) سورة الشورى ، الآية ٢٢ .
(١٨٢) سورة الشورى ، الآية ٢٣ .
(١٨٣) سورة الشورى ، الآية ٢٦ .
(١٨٤) سورة الجاثية ، الآية ٣٠ .
(١٨٥) سورة محمّد ، الآية ٢ .
(١٨٦) سورة محمّد ، الآية ١٢ .
(١٨٧) سورة الفتح ، الآية ٢٩ .
(١٨٨) سورة التغابن ، الآية ٩ .
(١٨٩) سورة الطلاق ، الآية ١١ .
(١٩٠) سورة الطلاق ، الآية ١١ .
(١٩١) سورة البروج ، الآية ١١ .
(١٩٢) سورة الانشقاق ، الآية ٢٥ .
(١٩٣) سورة التين ، الآية ٦ .
(١٩٤) سورة البينة ، الآية ٧ .
(١٩٥) سورة العصر ، الآية ٢ – ٣ .
(١٩٦) المجلسي . بحار الأنوار ، مصدر سابق ، ج ٥٠ : ص ٢٠٨ .
(١٩٧) المصدر نفسه ، ج ٦٩ : ص ٧٢ . عن : معاني الأخبار للصدوق ، ص ١٨٧ .
(١٩٨) ابن أبي الحديد . شرح نهج البلاغة . تحقيق : محمّد أبو الفضل إبراهيم . القاهرة : دار احياء الكتب



العربية ، ط٢ ، ١٩٦٧م ، ج ١٩ : ص ٥١ .
(١٩٩) الصدوق ، محمّد بن علي بن الحسين . معاني الأخبار . تصحيح : علي أكبر غفاري ، قم : جماعة المدرسين في الحوزة العلمية ، ١٣٦١ش ، ص ١٨٦ .
(٢٠٠) الصدر ، محمّد باقر . (العمل الصالح في القرآن) . مقال منشور في : بحوث اسلامية . بيروت ، دار الزهراء ، ١٩٧٥م ، ص ٣٨ .
(٢٠١) الرد على الدهريين (الأعمال الكاملة) ، ص ١٧١ . عن : جدعان ، د . فهمي . أسس التقدم عند مفكري الإسلام . عمّان : دار الشروق ، ١٩٨٨م ، ص ٢٠٠- ٢٠١ .
(٢٠٢) بن نبي ،مالك .وجهة العالم الإسلامي .ترجمة :عبد الصبور شاهين .دمشق :دارالفكر ،١٤٠٦هـ ،ص٥٣ .
(٢٠٣) جدعان . أسس التقدم عند مفكري الإسلام ، مصدر سابق ، ص ٢٠٣ .
(٢٠٤) المصدر نفسه ، ص ٢٠٦ .
(٢٠٥) بن نبي ، مالك . وجهة العالم الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٥١ .
(٢٠٦) جيب ، هـ . أ . ر . الاتجاهات الحديثة في الإسلام . ترجمة : هاشم الحسيني ، بيروت ، دار مكتبة الحياة ، ١٩٦٦م ، ص ٨٩ (الاستدناء : مصطلح يعني به جيب التوحيد الذي يؤكد استدناء الإله من كلّ مكان في الطبيعة) لاحظ ص ٤٧ من الكتاب .
(٢٠٧) اقبال ، محمّد ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، ترجمة : عباس محمود ، القاهرة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٦٨م ، ص ٢٠٧ - ٢٠٨ . وأنظر أيضاً (لتصحيح الترجمة) : البهي ، د . محمّد . الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي . بيروت : دار الفكر ، ١٩٧٣م ، ص ٤٣٣ .
(٢٠٨) المصدر نفسه ، ص ١٧٨ .
(٢٠٩) المصدر نفسه ، ص ١٧٨ .
(٢١٠) المصدر نفسه .
(٢١١) المصدر نفسه ، ص ١٧٩ .
(٢١٢) بن نبي ، مالك . وجهة العالم الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٥٤ .
(٢١٣) المصدر نفسه .
(٢١٤) المصدر نفسه .
(٢١٥) الطباطبائي ، محمد حسين . الميزان في تفسير القرآن ، مصدر سابق ، ج ١ : ص ٦٤ .
(٢١٦) الطهراني ، آغا بزرك ، نقباء البشر في القرن الرابع عشر ، مشهد ،دار المرتضى ،١٤٠٤هـ ،ص٦٨٣ .
(٢١٧) مجلة النجف ، س ١ ، ع ٣ ، ١٥ جمادي الثانية ١٣٧٦هـ - ٢٠ كانون الاول ١٩٥٦م .
(٢١٨) السيد اسماعيل الصدر ، ولد في الكاظمية سنة ١٣٤٠هـ وهاجر الى النجف الاشرف ، تتلمذ على يد طائفة من الاعلام من أبرزهم خاله الشيخ محمد رضا آل ياسين ، والسيد أبو القاسم الخوئي ، والسيد عبد الهادي الشيرازي ، والسيد محسن الحكيم وأجازه بالاجتهاد السيد الشيرازي ، ثم عاد الى مسقط رأسه الكاظمية واسهم بتوجيه الشباب ونشط في التبليغ والدعوة والتدريس ، توفي سنة ١٣٨٨هـ ، من اثاره : تعليقة على التشريع الجنائي في الاسلام لعبد القادر عودة (مطبوعة) ، ومحاضرات في تفسير القرآن ، حققها الشيخ سامي الخفاجي وصدرت في قم .



(٢١٩) الحائري ، كاظم ، مباحث الاصول ، ص٤٢ .
(٢٢٠) المصدر نفسه ، ص ٣٣-٣٤ .
(٢٢١) مجلة صوت الامة ، س ٢ ، ع ١٣ (رجب ١٤٠١هـ) .
(٢٢٢) الحائري ، مباحث الاصول ، مصدر سابق ، ص ٤٣ ، ٥٢ .
(٢٢٣) النعماني ، الصدر سنوات المحنة وأيام الحصار ، مصدر سابق ، ص٨٠ .
(٢٢٤) الحائري ، مباحث الاصول ، مصدر سابق ، ص ٤٧ .
(٢٢٥) النعماني ، الصدر ، مصدر سابق ، ص ٨١ .
(٢٢٦) قضايا اسلامية ، مصدر سابق ، ع ٣ (١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م) ص ٦١٧ .
(٢٢٧) النعماني ، الصدر ، مصدر سابق ، ص ١٢١ .
(٢٢٨) المصدر نفسه ، ص ١١٨ .
(٢٢٩)تجارب محمد جوادمغنية ،اعداد :عبدالحسين مغنية ،بيروت ،دارالجواد ،١٤٠٠هـ-١٩٨٠م ،ص٢٩٠ .
(٢٣٠) قضايا اسلامية ، مصدر سابق ، ع٣ ، ص ٦٢١ـ ٦٢٢ .
(٢٣١) النعماني ، الصدر ، مصدر سابق ، ص ٧٢ ـ ٧٣ .
(٢٣٢) التاجر هو الحاج كاظم عبد الحسين صاحب المشاريع الخيرية العديدة .
(٢٣٣) النعماني ، الصدر ، مصدر سابق ، ص ١١٦ ـ ١١٧ .
(٢٣٤) المصدر نفسه ، ص ١١٣ ـ ١١٤ .
(٢٣٥) المصدر نفسه ، ص ١١٤ ـ ١١٥ .
(٢٣٦) الحائري ، مباحث الاصول ، مصدر سابق ، ص ٤٩ .
(٢٣٧) النعماني ، الصدر ، مصدر سابق ، ص ١٠٤ .
(٢٣٨) المصدر نفسه ، ص ١٣٤ .
(٢٣٩) المصدر نفسه ، ص ١٠٤ ـ ١٠٥ .
(٢٤٠) حسن ، غالب ، الصدر رائد الثورة الاسلامية في العراق ، طهران ، وزارة الارشاد الاسلامي ، ١٤٠٢هـ ، ص ٣٣-٣٤ .
(٢٤١) الحائري ، مباحث الاصول ، مصدر سابق ، ص ٧٤ ـ ٧٥ .
(٢٤٢) ذكر السيد محمد الحسيني تمادي بعض الحواشي في مواجهة الصدر في بحثه الموسوم : الامام الصدر ، سيرة ذاتية . المنشور في : محمد باقر الصدر ، دراسات في حياته وفكره . لندن : دار الاسلام ، ص٧٩ـ٨٤ .
(٢٤٣) النعماني ، الصدر ، مصدر سابق ، ص ١٧٧ .
(٢٤٤) المصدر نفسه ، ص ١٠٨ ـ ١٠٩ .
(٢٤٥) انظر بحث : (التوحيد أساس الحرية) في : الكواكبي ، عبد الرحمن ، ام القرى ، بيروت : دار الرائد العربي ، ط٢ ، ١٤٠١هـ١٩٨٢م ، ص٨٠ .
(٢٤٦) المصدر نفسه .
(٢٤٧)الصدر ،محمد باقر ، المدرسة القرآنية ،بيروت ،دار التعارف للمطبوعات ط٢ ،١٤٠١هـ-١٩٨١م ، ص٨٠ .



(٢٤٨) الصدر ، محمد باقر . المدرسة القرآنية ، مصدر سابق ، ص ٢٨ .
(٢٤٩) المصدر نفسه ، ص ٢٧ .
(٢٥٠) الحائري ، مباحث الاصول ، مصدر سابق ، ج ١ ، ق ٢ ، ص ٥٧ ـ ٥٩ .
(٢٥١) الصدر ، دروس في علم الاصول ، بيروت ، دار الكتاب اللبناني ، ط١ ، ١٩٧٨م ، ح ٣ ، ج ١ ، ص ٣٠-٣١ .
(٢٥٢) المصدر نفسه ، ص ١٨٣ ـ ١٩٣ .
(٢٥٣) الحائري ، مباحث الاصول ، مصدر سابق ، ج٣ ، ق٢ ، ص ٢٣٨ ;والعميدي ، ثامر ، الجديد في علمي الدراية والرجال عند الصدر ، قضايا اسلامية ،مصدر سابق ،ع٣ .(١٤١٧هـ-١٩٩٦م)ص١٠٩-١٧٧ .
(٢٥٤) الصدر ، دروس في علم الاصول ، مصدر سابق ، ح ١ ، ج ١ ، ص ٤٩ ـ ٥٤ .
(٢٥٥) المصدر نفسه ، الحلقة الثانية ، ص ٧٩ .
(٢٥٦) المصدر نفسه ، ص ٤٤١ ـ ٤٤٢ . ومباحث الاصول ، ق ٢ ، ج ١ ، ص ٥٩ ـ ٦٠ .
(٢٥٧) الحائري ، مباحث الاصول ، مصدر سابق ، ص ٥٩ ـ ٦٠ .
(٢٥٨) الصدر ، محمّد باقر . (الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد) . بحث منشور في : بحوث اسلامية . بيروت : دار الزهراء ، ١٩٧٥م ، ص ٧٩-٨٢ .
(٢٥٩) الصدر ، محمد باقر . المدرسة القرآنية ، مصدر سابق ، ص ٣١ .
(٢٦٠) الصدر ، محمد باقر . المدرسة القرآنية ، ص ٣٢ .
(٢٦١) الصدر ، محمد باقر . المدرسة القرآنية ، ص ٣١ .
(٢٦٢) الرفاعي ، عبد الجبار ، فقه النظرية عند الامام الصدر . . في : مؤتمر أثر الزمان والمكان في الاجتهاد ، قم : ١٤١٦هـ .
(٢٦٣) لاحظ ذلك في تقريرات كاظم الحائري لاستاذه الصدر في كتاب : مباحث الأصول ، قم : ١٤٠٨هـ ، ج ٢ : ق ٢ ، ص ٩٣-٩٧ ، ١٣١-١٣٥ .
(٢٦٤) الحائري ، مباحث الاصول ، مصدر سابق ، ص ٤٢ .
(٢٦٥) ذكر ذلك لي السيد عبد العزيز الطباطبائي في مقابلة شخصية معه في قم في ١ رجب ١٤١٦هـ .
(٢٦٦) ذكر ذلك لي الشيخ محمد رضا الجعفري في مقابلة شخصية معه في قم في ١٥ رجب ١٤١٦ . كما ذكر الطباطبائي : (انه عندما صدر كتاب (فلسفتنا) تساءل بعض الفضلاء في الحوزة الذين التقوا في منزل ابن الميرزا النائيني ، هل درس محمد باقر الصدر الفلسفة كي يؤلف في الفلسفة ؟! فأجابهم الشيخ صدرا البادكوبي الذي كان حاضراً المجلس : لقد حضر عندي محمد باقر الصدر درس (الاسفار) خمس سنوات ، ففوجئ معظم الحاضرين بهذا النبأ .
(٢٦٧) مقابلة الجعفري المذكورة سلفاً .
(٢٦٨) الاشكوري ، نوري ، مقال حول استاذه الصدر ، مجلة الجهاد ، ع ١٣ .
(٢٦٩) آل حيدر ، حيدر ، ماذا جاء حول كتاب فلسفتنا للصدر ؟ قم ، مكتب الاعلام الاسلامي ،١٤٠٣ هـ ، ص ٤٧ .
(٢٧٠) الصدر ، محمّد باقر . الأسس المنطقية للاستقراء . بيروت : دار التعارف ، ١٩٨٢م ، ص١٢٣-١٢٩ .
(٢٧١) موسوعة النجف الاشرف . بيروت : دار الاضواء ، ج ٩ ، ص ٧١ ـ ٧٢ .



(٢٧٢) علي الخاقاني ، شعراء الغري ، ج ١٠ ، ص ٦٨ .
(٢٧٣) محسن الأمين . معادن الجواهر ونزهة الخواطر . بيروت : دار الزهراء ، ج ١ ، ص ٤٦ .
(٢٧٤) علي الزين . بوادر الاصلاح في جامعة النجف او نهضة الشيخ كاشف الغطاء . مجلة العرفان ، مج ٢٩ ، ج ٢ (١٣٤٩ هـ / ١٣٣٩م) .
(٢٧٥) المصدر نفسه .
(٢٧٦) محمد مهدي الآصفي ، مدرسة النجف وتطور الحركة الاصلاحية فيها : ظلال من حياة الشيخ الراحل المظفر ودراسة عن الحياة الفكرية في النجف . النجف الاشرف : مطابع النعمان ، ١٣٨٥ هـ ، ص ١١٢ .
(٢٧٧) المصدر السابق ، ص ١١٥ ـ ١١٦ .
(٢٧٨) كاظم الحائري (ترجمة حياة السيد الشهيد الصدر) في كتاب : مباحث الاصول ، ج ١ ، ق ٢ ، ص٩١-١٠٠ .
(٢٧٩) محمد باقر الصدر . المحنة . قم : انتشارات ذو الفقار ، ص ٧٦ ـ ٧٩ .
(٢٨٠) المصدر نفسه .
(٢٨١) كتب الصدر مقدمة لكتاب الدكتور عبد الله الفياض (تاريخ الامامية وأسلافهم من الشيعة حتى القرن الرابع الهجري) ، أُفردت في رسالة مستقلة بعنوان (بحث حول الولاية) طبعت عدة مرات ، منها نشرة بالقاهرة بتقديم وتعليقات للسيد طالب الرفاعي ، ونشرة أخيرة بتقديم وتحقيق الدكتور عبد الجبار شرارة . وكتب الصدر أيضاً مقدمة لكتاب تلميذه السيد محمّد الصدر (موسوعة الامام المهدي) طُبعت في رسالة مستقلة عدة مرات ، وأعاد نشرها الدكتور عبدالجبار شرارة بطبعة محققة جديدة بعنوان (بحوث حول المهدي) . وألقى الصدر محاضرة حول (التغيير والتجديد في النبوة) على مجموعة من تلامذته في النجف الأشرف في يوم ٢٧ رجب ١٣٨٨ هـ بمناسبة ذكرى المبعث الشريف ، تحدث فيها عن نظريته في ختم النبوة ، أعاد تحريرها ونشرها جودت القزويني سنة ١٤٠٥هـ في بيروت تحت عنوان (النبوة الخاتمة) ، وقدّم لها بدراسة عن الخاتمية . وكان الصدر قد ألقى محاضرة حول (الوحي) على مجموعة من تلامذته في الحوزة العلمية في النجف الأشرف . هذه هي الآثار الخاصة ببحث المسائل المرتبطة بأصول الدين عند الصدر .
(٢٨٢) الصدر ، محمّد باقر . اقتصادنا . قم : مجمع الصدر العلمي الثقافي ، ١٤٠٨ هـ ، ص ٣٢٦ .
(٢٨٣) الصدر ، محمّد باقر . اقتصادنا . قم ، مجمع الصدر العلمي الثقافي ، ١٤٠٨هـ ، ص ٣٢٧ ـ ٣٢٨ .
(٢٨٤) سورة الروم ، الآية ٣٠ .
(٢٨٥) الصدر ، محمد باقر . اقتصادنا . مصدر سابق ، ص ٣٢٧ . وراجع : المدرسة الاسلامية للمؤلف (رسالة الدين) ص ٩٠-١٠٠ .
(٢٨٦) المصدر نفسه ، ص ٣٠٥ .
(٢٨٧) الصدر ، محمّد باقر . الإسلام يقود الحياة . طهران : وزارة الارشاد الإسلامي ، ص ١٥٤ .
(٢٨٨) الصدر ، فلسفتنا ، مصدر سابق ، ص ١٩ .
(٢٨٩) الصدر ، الإسلام يقود الحياة ، مصدر سابق ، ص ١٩٤ .
(٢٩٠) الصدر ، محمد باقر . المدرسة القرآنية ، مصدر سابق ، ص ١٩٣ .
(٢٩١) الصدر ، محمد باقر . الإسلام يقود الحياة ، مصدر سابق ، ص ١٤١-١٤٢ .
(٢٩٢) لاحظ نماذج واشارات لتطبيقات منهج الاستقراء القائم على حساب الاحتمال عند الصدر في :



١ـ بحوث في شرح العروة الوثقى ، ج ٣ ، ص ٤١٩ ، ٤٢٤ . و ج ٤ : ص ٢٩٥ ، ٣٥٥ .
٢ـ مباحث الأصول ، تقريرات كاظم الحائري ، ج ٢ : ق ٢ ، ص٢٣٠ ، ٤٩٧، ٥٠٦، ٧٥٠ .
٣ـ بحوث في علم الأصول ، تقريرات محمود الهاشمي ، ج ٤ ، ص ٣٠٩ ، ٢٧ ـ ٣٣٤ .
٤ـ دروس في علم الأصول ، ح٣ : ج ١ : ص ١٩٥ ـ ٢٠١ ، ٢١٢ .
٥ـ كتاب الخمس ، محمود الهاشمي ، ج ١ : ص ١٨٩ .
٦ـ القضاء في الفقه الإسلامي ، كاظم الحائري ، ص ٥٣١ ، ٧٨١ .
(٢٩٣) الصدر ، محمد باقر . الأسس المنطقية للاستقراء ، مصدر سابق ، ص ٤٦٩ .
(٢٩٤) الصدر ، محمّد باقر . المُرسِل الرسول الرسالة . بيروت : دار التعارف ، ص١٠ .
(٢٩٥) المصدر نفسه ، ص ٢٥ .
(٢٩٦) المصدر نفسه ، ص ٢٥ .
(٢٩٧) المصدر نفسه ، ص ١٠ .
(٢٩٨) المصدر نفسه ، ص ١١ .
(٢٩٩) المصدر نفسه ، ص ٢٨ .
(٣٠٠) الصدر ، محمد باقر . الأسس المنطقية للاستقراء ، مصدر سابق ، ص ٤٧٠ .
(٣٠١) الصدر ، محمد باقر . الأسس المنطقية للاستقراء ، مصدر سابق ، ص ٤٧٠
(٣٠٢) الصدر ، محمد باقر . اقتصادنا ، مصدر سابق ، ص ٣١٠ .
(٣٠٣) الصدر ، محمد باقر . المدرسة القرآنية ، مصدر سابق ، ص ١٢٩ ـ ١٣٠ .
(٣٠٤) الصدر ، محمد باقر . المدرسة القرآنية ، مصدر سابق ، ص ١٢٩–١٣٠ .
(٣٠٥) الصدر ، الإسلام يقود الحياة ، مصدر سابق ، ص ٣٨ .
(٣٠٦) الصدر ، محمد باقر . الإسلام يقود الحياة ، مصدر سابق ، ص ٢٧ ـ ٢٨ .
(٣٠٧) الصدر ، محمد باقر . الإسلام يقود الحياة ، مصدر سابق ، ص ٥ ـ ٦ .
(٣٠٨) الصدر ، محمد باقر . الإسلام يقود الحياة ، مصدر سابق ، ص ١٧٩ ـ ١٨٠ .
(٣٠٩) سورة التوبة ، الآية ٣١ .
(٣١٠) الصدر ، محمد باقر . المدرسة الاسلامية ، مصدر سابق ، ص ١٢٣ .
(٣١١) الصدر ، محمد باقر . المدرسة الاسلامية ، مصدر سابق ، ص ١١٦ ، ١١٩ .
(٣١٢) سورة البقرة ، الآية ٢٩ .
(٣١٣) سورة الجاثية ، الآية ١٣ .
(٣١٤) الصدر ، محمد باقر . المدرسة الاسلامية ، ص ١٢٦ـ ١٢٧ .
(٣١٥) الصدر ، محمد باقر . المدرسة الاسلامية ، ص ١٢٦ـ ١٢٧ .
(٣١٦) الصدر ، محمد باقر . اقتصادنا ، مصدر سابق ، مقدمة الطبعة الثانية ، ص ١٣ ، ١٤ ، ١٦ ، ٢٢ .
(٣١٧) المصدر نفسه .
(٣١٨) المصدر نفسه .
(٣١٩) الصدر ، محمد باقر . الإسلام يقود الحياة ، مصدر سابق ، ص ٢٠٦–٢٠٧ .
(٣٢٠) بحث الصدر مسألة التخلف والتنمية وموقع عقيدة التوحيد كمقوم للتنمية ، في المؤلفات التالية :



١- اقتصادنا (مقدمة الطبعة الثانية) ، ص ٧-٢٥ .
٢- الإسلام يقود الحياة (منابع القدرة في الدولة الاسلامية) ، ص ١٩٣-٢٠٧ .
وأشار إلى هذه المسألة ، في :
١- المدرسة القرآنية ، ص ١٥٨ ـ ١٦٣ ، ١٦٦ ، ١٦٨ ، ١٨٤ .
٢- بحوث اسلامية ، العمل الصالح في القرآن ، ص ٣٦-٤٢ .
(٣٢١) الصدر ، محمد باقر . المدرسة القرآنية ، ص ١٩٧ .
(٣٢٢) الصدر ، محمد باقر . الإسلام يقود الحياة ، مصدر سابق ، ص ٣٤ ، ١٤٢ .
(٣٢٣) الصدر ، محمد باقر . الإسلام يقود الحياة ، ص ٣٤ ، ١٤٢ .
(٣٢٤) الصدر ، محمد باقر . اقتصادنا ، ص ٣٠٣ .
(٣٢٥) سورة الرعد ، الآية ١١ .
(٣٢٦) الصدر ، محمد باقر . المدرسة القرآنية ،ص١٤٠- ١٤٣ ، ١٤٤، ١٤٦، ١٤٨-١٦٤، ١٦٦، ١٧١- ١٧٢ .
(٣٢٧) المصدر نفسه .
(٣٢٨) المصدر نفسه .
(٣٢٩) المصدر نفسه .
(٣٣٠) المصدر نفسه .
(٣٣١) المصدر نفسه .
(٣٣٢) سورة الانشقاق ، الآية ٦ .
(٣٣٣) الصدر ، محمد باقر . المدرسة القرآنية ، مصدر سابق ، ص ١٨٣ - ١٨٤ .
(٣٣٤) المصدر نفسه ، ص ١٨٨ .
(٣٣٥) سورة الزخرف ، الآية ٢٣ .
(٣٣٦) سورة سبأ ، الآية ٣٤ .
(٣٣٧) الصدر ، محمد باقر . المدرسة القرآنية ، مصدر سابق ، ص ١٩٣-١٩٩ .
٣٣٨ ـ لاحظ : صليبا ، د . جميل . المعجم الفلسفي . ج٢ : ١٦٠ـ ١٦٢ . لجنة من العلماء والاكاديميين السوفياتيين . الموسوعة الفلسفية . باشراف : روزنتال ويودين . ترجمة : سمير كرم . ص٣٣٦ـ٣٣٨ . الحفني ، د . عبد المنعم . المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة . ص٦٠٢ـ ٦٠٣ . متي ، د . كريم .« فلسفة » . في : الموسوعة الفلسفية العربية ، رئيس التحرير : د . معن زيادة . مج١ : ص٦٥٤ـ ٦٦٠ .
(٣٣٩) السبزواري . شرح غرر الفوائد . تحقيق : مهدي المحقق . ص : ٢٨ .
(٣٤٠) الأسفار الأربعة . ج١ : ص٢٠ .
(٣٤١) المصدر السابق ص٢١ .
(٣٤٢) مطهري ، مرتضى . آشنائي با علوم اسلامي . ج١ : ص ١٨٩ ــ ١٩١ .
(٣٤٣) جوادي آملي . أسرار الصلاة . ص٣ .
(٣٤٤) مطهري . المصدر السابق . ص ١٩١ ــ ١٩٢ .
(٣٤٥) الصدر ، محمد باقر . فلسفتنا . بيروت : دار التعارف للمطبوعات ، ١٩٨٠ ، ص٨٢ ـ ٨٣ .



(٣٤٦) السبزواري ، ملا هادي . شرح غرر الفرائد (شرح المنظومة) . باهتمام : مهدي محقق ، وتوشي هيكو ايزوتسو . طهران : ١٩٨٢م ، ص ٣٨ .
(٣٤٧) ديكارت . مبادئ الفلسفة . ترجمة : عثمان أمين . القاهرة : ١٩٦٠م ، ص ٤٨ .
(٣٤٨) الطباطبائي ، محمد حسين . علي والفلسفة الالهية . طهران : مؤسسة البعثة ، ١٤٠٢هـ ، ص١٣ .
(٣٤٩) المصدر السابق . ص١٣ .
(٣٥٠) مطهري ، مرتضى . آشنائي با علوم اسلامي . ج ١ : ص ١٩٥ .
(٣٥١) الشيرازي ، صدر الدين . الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة بتصحيح : حسن حسن زاده آملي ، طهران : وزراة الارشاد الاسلامي ، ١٤١٤ هـ ، ج ١ : ص ١٩ .
٣٥٢ ـ الطهراني ، الشيخ آقا بزرگ . حياة الشيخ الطوسي . منشورة في مقدمة كتاب : النهايةونكتها ج١ . ص٨ ـ ٩ ، للشيخ الطوسي . قم ، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية .
٣٥٣ ـ المصدر السابق ، ج١ ، ص٩ .
٣٥٤ ـ المصدر السابق ، ج١ ، ص٩ .
٣٥٥ ـ الحلي ، الحسن بن يوسف بن المطهر . رجال العلامة الحلي . تصحيح : السيد محمد صادق بحر العلوم . النجف : المطبعة الحيدرية . ص١٤٨ .
٣٥٦ ـ ياقوت الحموي . معجم البلدان ج٢ : ٣٤٢ ، ومحمد كرد علي . خطط الشام ج٦ : ١٨٥ .
٣٥٧ ـ ابن الجوزي . المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ج٨ : ١٧٩ .
٣٥٨ ـ الفاسي ، علال . المدرسة الكلامية : آثار الشيخ الطوسي وآراؤه الخاصة بهذا العلم . بحث مقدم في المؤتمر الألفي .
٣٥٩ ـ الرفاعي ،عبد الجبار .معجم المطبوعات العربية في إيران . طهران : وزارة الثقافة والإرشاد .ص٦٥ .
٣٦٠ ـ المصدر السابق . ص١٣٥ .
٣٦١ ـ المصدر السابق . ص١٣٥ .
٣٦٢ ـ النجاشي . مصدر سابق : ٤٠٣ .
٣٦٣ ـ النجاشي . مصدر سابق : ص٤٠٣ .
٣٦٤ ـ المصدر السابق : ص٤٠٣ .
٣٦٥ ـ الرفاعي ، عبد الجبار . مصدر سابق : ص١٦٥ .
٣٦٦ ـ المصدر السابق . ص١٦٦ .
٣٦٧ ـ ابن حجر العسقلاني . لسان الميزان ، ٢ : ٢٥٠ .
٣٦٨ ـ الطهراني ، الشيخ آقا بزرگ . مصدر سابق . ص٥٨ .
٣٦٩ ـ المصدر السابق . ص٥٩ ، عن : شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، ٤ : ١٢٦ ـ ١٢٧ .
٣٧٠ ـ أورد هذه الإشارات الشيخ الطهراني في طبقات أعلام الشيعة . القرن السادس والسابع والثامن .
٣٧١ ـ الآملي ، السيد حيدر . تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم . تحقيق السيد محسن الموسوي التبريزي . طهران : وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي ، ط١ ، ١٤١٤هـ ، ج١ : ٥٢٩ .
٣٧٢ ـ المصدر السابق . ص٥٣١ .
٣٧٣ ـ الآملي ، السيد حيدر . المقدمات من كتاب نص النصوص . تصحيح هنري كربين وعثمان يحيى ـ طهران



ـ انتشارات طوس ، ١٣٦٧ ش . ص٥٣٦ .
٣٧٤ ـ المصدر السابق . ص٥٣٤ ـ ٥٣٦ .
٣٧٥ ـ المصدر السابق . ص٥٣٧ .
٣٧٦ ـ المصدر السابق . ص٥٣٥ .
٣٧٧ ـ الآملي ، السيد حيدر . المقدمات في كتاب نص النصوص . ص١٢ .
٣٧٨ ـ الآملي ، السيد حيدر . جامع الأسرار ومنبع الأنوار . تصحيح : هنري كربين وعثمان يحيى . طهران ، شركة انتشارات علمي وفرهنگي ، ١٣٦٨ش ، من تصدير عثمان يحيى ، ص١ .
٣٧٩ ـ الآملي ، السيد حيدر . تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم . ص٢٢٧ ـ ٢٢٨ .
٣٨٠ ـ ذهب إلى ذلك بعض المفكرين العرب المعاصرين كالدكتور محمد عابد الجابري في ثلاثيته ((نقد العقل العربي)) ، وغيره .
٣٨١ ـ حرب ، علي . مداخلات . بيروت ، دار الحداثة . ص١٧ .
٣٨٢ ـ بدوي ، د . عبد الرحمن . شخصيات قلقة في الإسلام : القاهرة :دار النهضة العربية ، ١٩٦٤م . ص٢ .
٣٨٣ـ الطهراني ، آقا برزگ . الضياء اللامع في القرن التاسع . تحقيق : علي نقي منزوي . طهران : جامعة طهران . ص٣٨ والذريعة . ج١٢ : ٦٣ .
٣٨٤ـ حرز الدين ، محمد . معارف الرجال في تراجم العلماء والأدباء . قم : مكتبة المرعشي النجفي ، ١٤٠٥هـ . ج٢ : ٦ .
٣٨٥ ـ المصدر السابق : ٧ .
٣٨٦ ـ آل محبوبة ، الشيخ جعفر . ماضي النجف وحاضرها . بيروت :دار الأضواء ،ط٢ .١٤٠٦هـ/١٩٨٦م ، ج٣ : ٣٨٦ .
٣٨٧ ـ الأميني ، د . محمد هادي . معجم الفكر والأدب في النجف خلال ألف عام ، بيروت ط٢ ، ١٤١٣هـ/ ١٩٨٦م ، ج١ : ٣٠٩ .
٣٨٨ ـ النراقي ، ملا مهدي . شرح الإلهيات من كتاب الشفاء باهتمام د . مهدي محقق ـ طهران ـ ١٣٦٥ش . ص٢٥ .
٣٨٩ ـ الأميني ، محمد هادي . مصدر سابق . ج٢ : ٦٤١ .
٣٩٠ ـ المصدر السابق ، ج٣ : ١١٣٨ .
٣٩١ ـ المصدر السابق ، ج : ١٠٤ .
٣٩٢ ـ حرز الدين ، محمد . معارف الرجال ، ج١ : ١٢٥ـ ١٢٦ .
٣٩٣ ـ الأميني ، محمد هادي . مصدر سابق ، ج١ : ٤٠٦ .
٣٩٤ ـ حرز الدين ، محمد . مصدر سابق ، ج٣ : ٤١ ـ ٤٤ .
٣٩٥ ـ المصدر السابق ، ج٢ : ٢١١ ـ ٢١٣ .
٣٩٦ ـ الطهراني ، محمد حسين . رسالة لُب اللباب في سير سلوك أولي الألباب . ترجمة : عباس نور الدين . بيروت : دار التعارف للمطبوعات ، ١٤١٢هـ ، ص١٢٢ ـ ١٢٤ .
٣٩٧ ـ السبزواري ، السيد عبد الأعلى . مواهب الرحمن في تفسير القرآن . قم : مؤسسة المنار ، ١٤١٤هـ ، ج١ : ٢٢١ ـ ٢٢٤ .



٣٩٨ ـ لاحظ : البحث الفلسفي في تفسير الميزان في فصل آخر من هذه الرسالة

٣٩٩ ـ السيد المرتضى ، علم الهدى علي بن الحسين الموسوي الذريعة إلى أصول الشريعة تصحيح : أبو القاسم گرجي جامعة طهران : ١٣٦٣ش ، ١ : ٢ .

٤٠٠ ـ حكيمي ، محمد رضا . المدرسة التفكيكية ، سلسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة ، ١٤١٩هـ .

٤٠١ ـ مقدمة الشيخ المظفر لكتاب : تحفة الحكيم . للأصفهاني . ص٥ .

٤٠٢ ـ صدر الكتاب في ستة أجزاء بتحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث في قم .

٤٠٣ ـ الأصفهاني ، محمد حسين . نهاية الدراية في شرح الكفاية قم : مؤسسة آل البيت لإحياء التراث ، ١ : ١٩ ـ ٢٧ .

٤٠٤ ـ المصدر السابق ١ : ٣٤ .

٤٠٥ ـ المصدر السابق ١ : ٣٤ .

٤٠٦ ـ المصدر السابق ، ١ : ٥٢ .

٤٠٧ ـ المصدر نفسه ، ١ : ٥٣ .

٤٠٨ ـ المصدر السابق ، ١ : ٥٣ .

٤٠٩ ـ لاحظ بعض هذه الموارد في :

أ ـ بحوث في شرح العروة الوثقى ، للسيد الصدر ، ج٤١٩ :, ٣ ٤٢٤ ,٤ : ,٢٩٥ ٣٥٥ .

ب ـ مباحث الأصول ، للسيد الصدر ، تقرير السيد كاظم الحائري,ج٢ ق ٢ : , ٢٣٠ , ٤٩٧ , ٥٠٦ .

ج ـ كتاب الخمس ، للسيد محمود الهاشمي ، ج١ : ١٨٩ .

د ـ كتاب القضاء للسيد كاظم الحائري ، ص , ٥٣١ ٧٨١ .

٤١٠ ـ الشيخ محمد باقر الاصطهباناتي فقيه ، حكيم ، محقّق في العلوم العقلية والنقلية ، تتلمذ في المعقول للحكيم المعروف محمد رضا القمشي في طهران ، وقصد سامراء فحضر دروس الميرزا محمد حسن الشيرازي ، ثم هاجر إلى النجف الأشرف وتمحّض لتدريس علوم الحكمة . كان أحد مؤسّسي مدرسة النجف الفلسفية الحديثة . عاش منزوياً محروماً فقيراً في النجف إثر تخصّصه بتدريس العلوم العقلية ، فاضطرّ أخيراً للهجرة منها إلى شيراز ، وقتل فيها غيلة سنة (١٣٢٦هـ) .

من تلامذته الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء ، والشيخ محمد حسين الاصفهاني ، والأخير استاذ العلاّمة الطباطبائي . لمعرفة تفاصيل حياته انظر :

أ ـ الطهراني ، آقا بزرگ . نقباء البشر ١ : ٢١٢ ـ ٢١٣ .

ب ـ الأمين ، السيد محسن . أعيان الشيعة ٩ : ١٨٧ .

ج ـ السيد النجفي القوچاني . سياحة في الشرق : ٢٢٩ ـ ٢٣٦ .

د ـ الرفاعي ، عبد الجبار . تطوّر الدرس الفلسفي في النجف الأشرف . في : موسوعة النجف الأشرف .ج٨ : ص ٧٨ ـ ٧٩ .

٤١١ ـ السيد النجفي القوچاني . سياحة في الشرق . ترجمة يوسف الهادي بيروت : دار البلاغة ١٩٩٢م ، ص ٢٣١ .

٤١٢ ـ المصدر السابق ، ص ٢٤٢ .

٤١٣ ـ أمين ، أحمد . ضحى الإسلام . بيروت : دار الكتاب العربي ١ : ١٩٠ ـ ١٩١ .



٤١٤ ـ هويدي ، محمد رشيد ، صفحة من رحلات الإمام الزنجاني وخطبه ، النجف : مطبعة الغري ، ١٩٤٧م ، ص٤٢٤ .

(٤١٥) الأمين ، السيد محسن .أعيان الشيعة . حققه وأخرجه :السيد حسن الأمين . بيروت : دار التعارف للمطبوعات ، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م ، المجلد التاسع : ص ٢٥٥ .

(٤١٦) المصدر السابق . و يادنامه مفسر كبير استاد علامة سيد محمد حسين طباطبائي ، (بالفارسية) : انتشارات شفق ، ١٣٦١ش ، ص ٥٤ ـ ٥٩ .

(٤١٧) الطهراني ، السيد محمد حسين ، مهرتابان (بالفارسية) . نشر باقر العلوم ، ص١٧ .

(٤١٨) المصدر السابق .ص١٧ .

(٤١٩) الامين ، السيد محسن . أعيان الشيعة . مج ٩ : ص ٢٥٥ .

(٤٢٠) يادنامه مفسر كبير استاد علامه طباطبائي (بالفارسية) ، ص٦٢ .

(٤٢١) رافق العلامة الطباطبائي في هذه المحطات الثلاث من حياته أخوه الاصغر السيد

محمد حسن الـهي القاضي الطباطبائي ، فقد هاجرا معاً الى النجف الاشرف وعكفا معاً على دراسة الفلسفة والفقه والأصول ، واحتضنهما السيد علي القاضي في مدرسته السلوكية ، فأضحى كل منهما اماماً في التربية السلوكية والعرفان العملي ، كذلك اضطرا للعودة سوية الى تبريز ، الا أن السيد محمد حسن الـهي مكث في تبريز بعد ان هاجر منها أخوه العلامة الطباطبائي الى قم ، وتفرغ في الحوزة العلمية في تبريز لتدريس الكتب الفلسفية مثل « الشفاء » لابن سينا ، و« الاسفار الاربعة » وغيرها من مؤلفات صدر الدين الشيرازي . مضافاً الى ما اتسمت به شخصيته من تجربة روحية غزيرة أفاضت على تلامذته توجيهاً تربوياً فريداً . توفي عام ١٣٩٣هـ ، ونقل جثمانه من تبريز ودفن في قم .

من أجل التوفر على تفاصيل الحياة العلمية والسلوكية للسيد محمد حسن الـهي انظر :

(أ) كلي زواره ، غلام رضا . جُرعه هاي جانبخش ، (بالفارسية) . ص٤١٩ ـ ٤٢٣ .

(ب) الطهراني ، السيد محمد حسين .مهرتابان (بالفارسية) . ص ٢٣ ـ ٢٤ .

(ج) زاده آملي ، حسن . هزار ويك نكته ، (بالفارسية) . ص ٦٢٩ ـ ٦٣٠ .

(د) زاده آملي ، حسن ، درآسمان معرفت ، (بالفارسية) . ص ٣٩ ـ ٤٠ ، ٨٦ ـ ٩٠ .

(٤٢٢) نقلها الى العربية : عباس نور الدين ، وصدرت عن دار التعارف في بيروت سنة ١٤١٢ هـ .

(٤٢٣) الميزان في تفسير القرآن . الجزء العشرون ، ص ٤٦١ .

(٤٢٤) السيد النجفي القوچاني ، سياحة في الشرق : ٦٥ ، ترجمة : يوسف الـهادي .

(٤٢٥) المطهري ، مرتضى . الاجتهاد في الاسلام : ٥٨ ، ترجمة : جعفر صادق الخليلي .

(٤٢٦) بيان الامام الخميني في ١٥ رجب ١٤٠٩هـ .

(٤٢٧) المصدر السابق .

(٤٢٨)جهانكيرخان قشقائي ، حكيم متأله ، ولد سنة (١٢٤٣هـ) وتوفي في اصفهان سنة (١٣٢٨هـ) ، من أبرز اساتذة الفلسفة في اصفهان في القرن الثالث عشر الـهجري . من تلامذته في الفلسفة الشيخ آقا ضياء العراقي ، والسيد أبو الحسن الاصفهاني ، والسيد حسين البروجردي ، والميرزا محمد علي الشاه آبادي ، والسيد جمال الدين الكلپايكاني ، وغيرهم .

(٤٢٩) الطهراني ، السيد محمد حسين . مهرتابان : ٦٠ ـ ٦٢ .



(٤٣٠) المصدر السابق : ٦٢ .
(٤٣١) المطهّري ، الشهيد مرتضى . إحياء الفكر الديني : ٤٥ . طهران ، مؤسّسة البعثة .
(٤٣٢) المصدر السابق : ٦٢ .
(٤٣٣) علامه مؤسس تفسير در حوزه در كفتكو با حضرت آية الله شيخ مسلم ملكوتى (العلاّمة مؤسّس التفسير في الحوزة في حوار مع حضرة آية الله الشيخ مسلم ملكوتي) . مجلة بصائر (السنة الثالثة ، عدد خاص بالعلامة الطباطبائي : ٦) .
(٤٣٤) المصدر السابق : ٦ . ومجلة حوزه . ع ٧٨ ، ص١٩٠ .
(٤٣٥) مجلة كيهان فرهنكي : ١٧ ، السنة الثانية ، العدد٦ (شهريور / ١٣٦٤ش) .
(٤٣٦) بصائر : ١٥ ـ ١٦ ، السنة الثالثة (عدد خاص بالعلاّمة الطباطبائي) .
(٤٣٧) مجله مطالعات مديريت : ١٤ ـ ١٥ ، العدد١ ، (بهار / ١٣٧٠ش) .
(٤٣٨) آينة عرفان : ٤٠ ، (ملحق صحيفة جمهوري اسلامي الخاص بالذكرى العاشرة لرحيل العلاّمة الطباطبائي) .
(٤٣٩) مجله مكتب اسلام : ٦٢ ، السنة ٢١ ، العدد ١٠ .
(٤٤٠) المصدر السابق : ٦٢ .
(٤٤١) كلي زواره ، غلام رضا . جرعه هاى جانبخش : فرازهايى از زندكى علامه طباطبائى : ٣٧٦ . قم ، انتشارات حضور ، ١٣٧٥ش .
(٤٤٢) المصدر السابق : ٣٧٣ .
(٤٤٣) المصدر السابق : ٣٧٨ .
(٤٤٤) الطهراني ، السيد محمد حسين . مهرتابان : ٥١ ـ ٥٢ .
(٤٤٥) مجله حوزه . العدد٥٥ : ٥٠ .
(٤٤٦) مجله مكتب اسلام . السنة ٢١ ، العدد ١٠ : ٦٤ .
(٤٤٧) كلي زواره ، غلام رضا . جرعه هاى جانبخش : ٣٦٩ .
(٤٤٨) المصدر السابق : ٣٨١ .
(٤٤٩) يادنامه مفسر كبير علاّمة طباطبائي : ٤٨ .
(٤٥٠) مجله زن روز ، العدد٨٩٢ .
(٤٥١) آينه عرفان : ٥٩ .
(٤٥٢) مجله زن روز . العدد٨٩٢ .
(٤٥٣) يادنامه مفسر كبير علاّمه طباطبائى : ١٢٩ ـ ١٣٠ .
(٤٥٤) كلي زواره . جرعه هاى جانبخش : ٣٩١ . والطهراني ، السيد محمد حسين . مهرتابان : ٢٤ ـ ٢٥ .
(٤٥٥) مجله زن روز ، العدد٨٩٢ .
(٤٥٦) مجله جوانان ، العدد٨٢١ .
(٤٥٧) يادنامه مفسر كبير علاّمة طباطبائي : ٣٧ .
(٤٥٨) المصدر السابق : ١٢٢ ـ ١٢٣ .
(٤٥٩) آينه عرفان : ١٤ .



(٤٦٠) صحيفة اطلاعات ، العدد١٩٧٦٧ (٢٤/٨/ ١٣٧١ش)(لقاء مع السيدة نجمة السادات الطباطبائي) .
(٤٦١) تاجدينى ، علي . يادها و يادكارها . طهران ، كانون انتشارات پيام نور : ٧٧ ـ ٧٨ .
(٤٦٢) يادنامه مفسر كبير علاّمة طباطبائي : ١٣١ .
(٤٦٣) مجله زن روز ، العدد٨٩٢ .
(٤٦٤) يادنامه مفسر كبير علاّمة طباطبائي : ١٣١ .
(٤٦٥) كيهان العربي ، العدد٣٨٠٥ (١٣ / ١١ / ١٩٩٦م) .
(٤٦٦) الطباطبائي ، السيد محمد حسين . نهاية الحكمة . قم : مؤ سسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين ، ص ٦ .
(٤٦٧) الطباطبائي ، السيد محمد حسين . نهاية الحكمة . ص ٦ .
(٤٦٨) الطباطبائي ، السيد محمد حسين . اصول فلسفة وروش رئاليسم ، (بالفارسية) . تعليق : مرتضى المطهري . طهران نشر : صدرا ، ١٣٦٨ ش ، ج٢ :ص ١٣٨ ـ ٢٣٩ .
(٤٦٩) الطباطبائي ، السيد محمد حسين . نهاية الحكمة . ص ٥ .
(٤٧٠) انظر على سبيل المثال ذكر الطباطبائي لأربعة معاني متغايرة للاعتباري في كتابه : نهاية الحكمة . ص ٢٥٦ ـ ٢٥٩ .
(٤٧١) الشيرازي ، صدر الدين ، كتاب المشاعر ، طهران : مكتبة طهوري ، ١٣٦٣ش . ص٣٧ ـ ٤٤ . .
(٤٧٢) الطباطبائي ، السيد محمد حسين .نهاية الحكمة ، ص ٣٢٦ .
(٤٧٣) المصدر السابق ، ص ٩٨ ـ ٩٩ .
(٤٧٤) المطهري ، مرتضى . شرح المنظومة . ترجمة : عبد الجبار الرفاعي . قم : مؤسسة البعثة ، ١٤١٣هـ ، ج١ : ص ١٧٢ .
(٤٧٥) المصدر السابق . ج١ ، ص٦٧ ـ ٦٣ .
(٤٧٦) ولهذا المصدر السابق . ج١ ، ص١٧٢ .
(٤٧٧) المصدر السابق . ج١ ، ص٦٦ . وكمثال على الأخطاء العديدة للسبزواري في تاريخ المسائل الفلسفية ، انظر : مطهري ، مرتضى . مقالات فلسفي . طهران ، نشر حكمت ، ١٣٦٩ ش ، ج ٣ ،ص٥٦ ـ ٦٠ .
(٤٧٨) لاحظ قول المستشرق الفرنسي رينان في : عبد الرازق ، مصطفى . تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية . القاهرة : لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٤٤م ، ص ١١ .
(٤٧٩) لاحظ كمثال على المحدثين : صليبا ، د . جميل . من افلاطون الى ابن سينا . بيروت : دار الاندلس ، ط٢ ، ١٤٠١ هـ ١٩٨١م .
وكمثال على المعاصرين : الجابري ، د . محمد عابد [ثلاثية نقد العقل العربي] ١ـ تكوين العقل العربي ، ٢ـ بُنية العقل العربي ، ٣ـ العقل السياسي العربي . بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨٤م [الاول] ، [الثاني والثالث] مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٦م ، ١٩٩٠م .
(٤٨٠) الطباطبائي ، السيد محمد حسين ، (صدر الدين بن ابراهيم شيرازي مجدد فلسفة اسلامي در قرن ١١ هجري» . في : (يادنامه ملا صدرا) . طهران : كلية علوم المعقول والمنقول ، ١٣٨٠ هـ ، ص ٢١ .
(٤٨١) الطباطبائي ، السيد محمد حسين . الشيعة : نص الحوار مع المستشرق كوربان . قم : مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر ، ١٤١٦هـ ، ص ١٠٤ ـ ١٠٥ .



(٤٨٢) الطباطبائي ، السيد محمد حسين . علي والفلسفة الالهية . طهران : مؤسسة البعثة ، ط٢ ، ١٤٠٢هـ ، ص١٣ .
(٤٨٣) الطباطبائي ، السيد محمد حسين . الشيعة : نص الحوار مع كوربان . ص١٥٣ ـ ٢٠٣ .
(٤٨٤) المصدر السابق ، ص٩٨ .
(٤٨٥) الطباطبائي ، السيد محمد حسين ، علي والفلسفة الالهية . ص ٧٨ .
(٤٨٦) الطباطبائي ، السيد محمد حسين ، الشيعة : نص الحوار مع كوربان ، ص١٩ .
(٤٨٧)الطباطبائي ،السيد محمد حسين ، نهاية الحكمة ،لاحظ كنموذج مسألة أصالة الوجودص٩ ـ١٧ .
(٤٨٨) المصدر السابق . لاحظ كنموذج مسألة علم الباري تعالى . ص٢٨٨ ـ ٢٩٢ .
(٤٨٩) الحكيم المؤسس علي المدرس الزنوزي ابن ملا عبد الله الزنوزي المتوفى سنة ١٢٥٧ هـ ، هاجر أبوه الى طهران من اصفهان فغرس بذرة مدرسة طهران الفلسفية ، والتي بلغت ذروة نشاطها على يدي ولده علي المدرس ، ومحمد رضا قمشي (ت١٣٠٦ هـ) ، وميرزا أبو الحسن جلوه (ت ١٣١٤ هـ) . كان الحكيم علي المدرس أول حكيم يتولى تقويم مدرسة الحكمة المتعالية ، فساهم بتطوير بعض مقولاتها ، فيما نقد بعضها الآخر .
(٤٩٠) مجتهدي ، كريم .« ذكر فلاسفة غرب در بدايع الحكم » . راهنماي كتاب س١٨ : ع ١٠ ـ ١٢ .
(٤٩١)كتب جمال الدين هذه الرسالة في حيدر آباد يوم كان في الهند بالفارسية ونقلها الى العربية تلميذه محمد عبده بالاستعانة برفيق الافغاني ابي تراب .
(٤٩٢) لاحظ : اقبال ، محمد . تجديد التفكير الديني في الاسلام . ترجمة : عباس محمود . القاهرة : مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ط ٢ ، ١٩٦٨ م ، ص ٦ ، ٧ ، ١٠ ، ١١ ، ٣٤ ، ٣٨ . (وغيرها) .
(٤٩٣) الطباطبائي ، السيد محمد حسين . اصول فلسفة وروش رئاليسم ، (بالفارسية) . والصدر ، السيد محمد باقر . فلسفتنا .
(٤٩٤) الطباطبائي ، السيد محمد حسين . اصول فلسفة (بالفارسية) ، ج٢ : ص ٦ ـ ٧ (مقدمة الشهيد مرتضى المطهري) .
(٤٩٥) حوار مع الشيخ مسلم الملكوتي (مصدر سابق) بصائر ، ص٦٥ .
(٤٩٦) يادنامه مفسر كبير علامه طباطبائي . ص١٦٦ ـ ١٦٥ (بالفارسية) .
(٤٩٧) الطباطبائي ، السيد محمد حسين . اصول فلسفه . ج٢ : ص٧ (مقدمة الشيخ المطهري) .
(٤٩٨) الرفاعي ، عبد الجبار :« دعاة الحداثة وتزييف الوعي » . الفكر الجديد ع٩ (١٩٩٤م) ص١٤٩ .
(٤٩٩) المصدر السابق ، ص١٥٣ .
(٥٠٠)« حوار مع تودوروف » . الفكر العربي المعاصر ع٤٠ (١٩٨٦م) ص ٢٧ .
(٥٠١)الدكتور الجزائري استاذ جامعي ووزير ثقافة سابق .
(٥٠٢) الطباطبائي ، السيد محمد حسين . الشيعة : نص الحوار مع المستشرق كوربان . ص٤٦ ـ ٤٥ .
(٥٠٣) آشتياني ، ميرزا مهدى . تعليقه بر منظومه حكمت سبزوارى : ٤٨٩ . باهتمام : عبد الجواد فلاطورى ، ومهدى محقق .
(٥٠٤) صدر الدين الشيرازي . الاسفار الأربعة ٦ : ١٣ ـ ١٤ . قم : المكتبة المصطفوية ، ١٣٨٦هـ .
(٥٠٥) فصلت : ٥٣ .



(٥٠٦) السبزواري ، ملا هادي . شرح دعاء الصباح : ٢٥ ، تحقيق : نجفقلي حبيبي . طهران ـ جامعة طهران ١٩٩٣م .
(٥٠٧) المصدر نفسه : ٢٨ .
(٥٠٨) آشتياني ، ميرزا مهدي . مصدر سابق : ٤٨٩ .
(٥٠٩) ابن سينا . الاشارات والتنبيهات : ٦٦ ، طهران ـ ١٣٧٩هـ .
(٥١٠) صدر الدين الشيرازي . الأسفار الأربعة ٦ : ١٢ ـ ٢٦ .
(٥١١) صدر الدين الشيرازي . المشاعر : ٤٥ ـ ٤٦ ، طهران ـ طهوري ١٣٤٢ش .
(٥١٢) الأسفار الأربعة ٦ : ٢٥ ـ ٢٦ .
(٥١٣) المصدر نفسه ٦ : ١٦ ـ ١٧ (تعليقة السبزواري) .
(٥١٤) جوادي آملي . شرح حكمت متعاليه اسفار اربعة ، ق١ ج٦ : ١٣٣ ـ ١٣٥ ، ١٧٢ ـ ١٨٤ ، ٢٧٨ ـ ٢٨١ ، طهران ـ انتشارات الزهراء ، ١٤١٠هـ .
(٥١٥) الأسفار الأربعة ٦ : ١٤ ـ ١٥ (تعليقة العلامة الطباطبائي) ، ونهاية الحكمة : ٢٧٠ ـ ٢٧١ .
(٥١٦) الطباطبائي ، السيد محمد حسين . أصول فلسفه و روش رئاليسم ٢ : ١٣٨ .
(٥١٧) الطباطبائي ، السيد محمد حسين . نهاية الحكمة : ٢٥٦ .
(٥١٨) أصول الفلسفة ٢ : ٢٥٦ .
(٥١٩) نهاية الحكمة : ٢٥٩ .
(٥٢٠) اصول الفلسفة ٢ : ١٣٨ .
(٥٢١) الميزان في تفسير القرآن ٥ : ٢٨٦ .
(٥٢٢) مطهري ، مرتضى . حول الثورة الإسلامية : ١٠٠ ـ ١٠١ . طهران ، دار سروش للطباعة والنشر ، ١٤٠٣هـ .
(٥٢٣) يادنامه مفسر كبير استاد علاّمة طباطبائي : ١٧٧ ـ ١٨٣ .
(٥٢٤) الأسفار الأربعة ٣ : ١٤٠ (الحاشية) .
(٥٢٥) نهاية الحكمة : ٣٢٤ ـ ٣٢٥ .
(٥٢٦) الأسفار الأربعة ٣ : ٦٢ ، ٧٨ (الحاشية) . ونهاية الحكمة : ٢٠٩ ـ ٢١٠ ، وبداية الحكمة : ١٣٠ .
(٥٢٧) نهاية الحكمة : ٢٠٢ .
(٥٢٨) يادنامه مفسر علاّمه طباطبائى : ١٨٠ .
(٥٢٩) نهاية الحكمة : ٢١٠ ، وبداية الحكمة : ١٣٠ .
(٥٣٠) الأسفار الأربعة ٣ : ٦٢ ، ١٨٢ (الحاشية) .
(٥٣١) نهاية الحكمة : ١٩٦ ـ ١٩٧ ، ٢٠١ .
(٥٣٢) يادنامه مفسر علاّمة طباطبائي : ١٧٩ .
(٥٣٣) المصدر نفسه : ١٧٩ . ونهاية الحكمة : ٢٦٣ .
(٥٣٤) الطباطبائي ، السيد محمد حسين . بداية الحكمة : ١٢٥ . ونهاية الحكمة : ٢٠٨ ـ ٢٠٩ .
(٥٣٥) نهاية الحكمة : ٣٢٤ ـ ٣٢٦ .
(٥٣٦) بداية الحكمة : ١٢٦ .



(٥٣٧) ابن سينا . الاشارات والتنبيهات ٢ : ٢٩٤ ، ٣١٣ ، ٣٣١ ، ٣٥٨ ، ٣٨٢ .
(٥٣٨) فخر الدين الرازي . المباحث المشرقية ١ : ٣١٩ . قم - ١٤١١هـ .
(٥٣٩) صدر الدين الشيرازي . الأسفار الأربعة ٣ : ٢٧٨ .
(٥٤٠) المطهري ، الشهيد مرتضى . شرح المنظومة ٢ : ٨ . ترجمة : عبد الجبار الرفاعي .
(٥٤١) ينبغي التنويه بالجهود المتميّزة التي بذلها السيد محمد باقر الصدر في سبيل بعث الفلسفة الإسلامية واعادة صياغة نظرية المعرفة في (فلسفتنا(، واستئناف تأصيل نظرية المعرفة في «الأسس المنطقية للاستقراء» .
(٥٤٢) نهاية الحكمة : ٢٠٦ . وبداية الحكمة : ١٢٦ .
(٥٤٣) المصدر نفسه : ٨٩ .
(٥٤٤) المصدر نفسه : ١٧٣ (كمثال لذلك عدم قبوله بالفصل بين الفاعل بالجبر والفاعل بالقصد ، وارجاعهما الى قسم واحد ، وهكذا الفاعل بالعناية) . (وكذلك لما أرجع بالتحليل كل من إرادة الباري تعالى الى وجه من وجوه العلم ، وكلامه تعالى الى القدرة) . لاحظ : بداية الحكمة : ١٧٠ .
٥٤٥- الطباطبائي ، السيد محمد حسين . الميزان في تفسير القرآن . بيروت : مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، ١٤١١هـ - ١٩٩١م ، ج١ : ص ٥٠-٥٢ .
٥٤٦ - راجع المقدمة التي كتبها الشيخ مرتضى المطهري للجزء الأول من هذا الكتاب .
٥٤٧- دي بور ، ت . ج . تأريخ الفلسفة في الاسلام . ترجمة : د . محمد عبد الهادي أبو ريدة .القاهرة : مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر,ط ٤, ١٩٥٧م ، ص١٨٢ .
٥٤٨- كوربن ، هنري . تأريخ الفلسفة الاسلامية .ص٢٣٧ .
٥٤٩- ابن النديم . الفهرست .تحقيق : رضا تجدد .طهران . ص٣١٥- ٣٢٠ .
٥٥٠- مرحبا . د . محمد عبد الرحمن . الكندي : فلسفته - منتخبات . بيروت - باريس : منشورات عويدات,ط ١, ١٩٨٥م,ص١٣- ١٥ .
٥٥١- ابن خلكان ، احمد بن محمد . وفيات الأعيان . تحقيق : د . احسان عباس . قم : منشورات الرضي ، ج٥ .ص١٥٣ .
٥٥٢- دي بور . تاريخ الفلسفة في الاسلام . ترجمة : الدكتور محمد عبد الهادي ابو ريدة ، القاهرة : ط٤ ، ١٩٥٧م ، هامش ص ١٩٢ .
٥٥٣- يقول الشيخ الرئيس ابن سينا في ترجمته لنفسه : «وانتهيت الى العلم الالهي ، وقرأت (كتاب مابعد الطبيعة) ، فلم أفهم مافيه ، والتبس علي غرض واضعه ، حتى اعدت قراءته أربعين مرة ، وصار لي محفوظاً . وانا - مع ذلك - لا أفهمه ، ولاالمقصود به ، ويأست من نفسي ، وقلت : هذا كتاب لاسبيل الى فهمه . فحضرت يوماً - وقت العصر - في الوراقين ، فتقدم دلال بيده مجلد ينادي عليه ، فعرضه علي ، فرددته رد متبرم ، معتقداً ان لافائدة في هذا العلم ، فقال : اشتره فصاحبه محتاج الى ثمنه ، وهو رخيص ، ابيعكه بثلاثة دراهم ، فاشتريته ، فاذا هو كتاب ابي نصر الفارابي في اغراض كتاب مابعد الطبيعة . فرجعت الى داري وأسرعت قراءته فانفتح علي في الوقت اغراض ذلك الكتاب لانه صار محفوظاً على ظهر القلب ، ففرحت بذلك وتصدقت في اليوم التالي بشيء كثير على الفقراء ، شكراً لله تعالى . . .» الطريحي ، محمد كاظم . ابن سينا . بغداد : ١٩٤٩م ، ص ١٢) .



٥٥٤- فخري ، ماجد . ابن رشد : فيلسوف قرطبة . بيروت : دار المشرق ، ط٣ ,١٩٩٢م ، ص٣ .

٥٥٥- حاج حمد,محمد أبو القاسم .العالمية الاسلامية الثانية . بيروت : دار ابن حزم ، ج١ : ص٧٣- ٧٤ .

٥٥٦-ينبغي ان لايتوهم أحد ان المراد بهذا القول هو اهدار التراث ونفيه ؛ لان تراثنا يختزن مقومات ذاتية فاعلة تؤسس لنهضتنا الحاضرة ، وتحمي شخصية امتنا من الذوبان والتشويه ، فتراثنا هو المعبر الحقيقي عن هويتنا الحضارية ، ولايمكن ان تؤسس نهضتنا على تراث آخر غير تراث امتنا . لاحظ : الرفاعي ، عبد الجبار . (إحياء التراث) . مجلة تراثنا : ع ,٣٥ ٣٦ (١٤١٤هـ) . ص١٨٩- ٢١٤ .

٥٥٧من المؤسف ان يعيب صدر المتألهين في كتابه :(الأسفار الأربعة ٩ : ١١٩) عليالشيخ الرئيس ابن سينا صرف الوقت في العلوم الاخرى كالطب والحساب ، قائلاً : « فهذه وأمثالها من الزلات والقصورات ، انما نشأت من الذهول عن حقيقة الوجود ، وأحكام الهويات الوجودية ، وصرف الوقت في علوم غير ضرورية ، كاللغة ، ودقائق الحساب ، وفن ارثماطيقي ، وموسيقى ، وتفاصيل المعالجات في الطب ، وذكر الأدوية المفردة ، والمعاجين ، وأحوال الدرياقات ، والسموم ، والمراهم ، والمسهلات ، ومعالجة القروح والجراحات ، وغير ذلك من العلوم الجزوية ، التي خلق الله لكل منها أهلاً ، وليس للرجل الالهي ان يخوض في غمرتها » .

٥٥٨- شرابي ، د . هشام . النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط١ ,١٩٩٠م ، ص٢٧ .

٥٥٩- المصدر السابق : ص٥٥ .

٥٦٠- ندوة فكرية حول« العقل العربي »مع الدكتور محمدعابد الجابري . الموقف الأدبي (دمشق) س٢٢ : ع٢٥٥-٢٥٦ (٧-٨/ ١٩٩٢) ص١٢١ .

٥٦١- العروي ، عبد الله ، وآخرون . المنهجية في الأدب والعلوم الانسانية . الدار البيضاء : دار توبقال ، ١٩٨٦ ، ص١٢ .

٥٦٢- الجاهل ، نظير .(العقل السياسي العربي : قراءة نقدية) . الاجتهاد : ع١٥-١٦(١٩٩٢) ص٣٦٣-٣٦٧ .

٥٦٣- الصدر ، السيد محمد باقر الصدر . المدرسة القرآنية . بيروت : دار التعارف ، ط٢ ,١٤٠١هـ-١٩٨١م ، ص١٩٣ ، ١٩٧-١٩٨ .



المراجع

١- آشتياني، ميرزا مهدي. تعليقه بر منظومه حكمت سبزواري(بالفارسية). باهتمام: عبد الجواد فلاطوري، ومهدي محقق. طهران: منشورات جامعة طهران.

٢- الآصفي، الشيخ محمد مهدي.مدرسة النجف وتطور الحركة الاصلاحية فيها: ظلال من حياة الشيخ الراحل المظفر ودراسة عن الحياة الفكرية في النجف. النجف الاشرف: مطابع النعمان، ١٣٨٥ هـ .

٣- آل حيدر، حيدر. ماذا جاء حول كتاب فلسفتنا للصدر؟ قم: مكتب الاعلام الاسلامي، ١٤٠٣ هـ .

٤- آل محبوبة، جعفر. ماضي النجف وحاضرها. بيروت: دار الأضواء، ط ٢ ١٤٠٦- ١٩٨٦م.

٥- الآلوسي، د.حسام. الفلسفة والانسان. بغداد: وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، ١٩٩٠م.

٦- الآملي، حيدر. تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم. تحقيق: محسن الموسوي التبريزي. طهران: وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي، ط١ . ١٤١٤هـ .

٧- الآملي، حيدر. جامع الأسرار ومنبع الأنوار. تصحيح: هنري كوربان، وعثمان يحيى. طهران: شركت انتشارات علمي وفرهنكي، ١٣٦٨ش.

٨- الآملي، حيدر. المقدمات من كتاب نص النصوص. تصحيح: هنري كوربان، وعثمان يحيى. طهران: انتشارات طوس، ١٣٦٧ش.

٩- الآملي، محمد تقي. درر الفوائد: وهو تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري. قم: مؤسسة اسماعيليان.

١٠- ابراهيم، د. زكريا. مشكلة الفلسفة. القاهرة: مكتبة مصر.



١١- ابن أبي أصيبعة. عيون الأنباء في طبقات الأطباء. بيروت: دار مكتبة الحياة.

١٢- ابن أبي الحديد. شرح نهج البلاغة. تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار احياء الكتب العربية، ط٢، ١٩٦٧.

١٣- ابن الجوزي.المنتظم في تاريخ الملوك والأمم.حيدرآباد:١٣٥٧-١٣٥٨هـ .

١٤- ابن خلكان، أحمد بن محمد . وفيات الأعيان. تحقيق: د. احسان عباس. قم: منشورات الشريف الرضي.

١٥- ابن رشد، ابو الوليد بن أحمد. كتاب فصل المقال وتقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال. قدم له وعلق عليه: د. ألبير نصري نادر. بيروت: دار المشرق، ط ٦ ١٩٩١م.

١٦- ابن سينا، الحسين بن علي. الاشارات والتنبيهات. طهران: ١٣٧٩هـ .

١٧- ابن سينا، الحسين بن علي. تسع رسائل في الحكمة. القسطنطينية.

١٨- ابن سينا، الحسين بن علي. الشفاء: الطبيعيات. القاهرة.

١٩- ابن سينا، الحسين بن علي. المبدأ والمعاد. باهتمام: عبد الله النوراني. طهران: مؤسسة مطالعات، ط ١ ١٣٦٣ش، ١٢٨ص.

٢٠- ابن سينا، الحسين بن علي. النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية. طهران: المكتبة المرتضوية، ط ٢ ١٣٦٤ش، ٣١٢ص.

٢١- ابن عربي، محيي الدين. فصوص الحكم. طهران: انتشارات الزهراء، ط١ . ١٣٦٦ش.

٢٢- ابن النديم، محمد بن اسحاق. الفهرست. تحقيق: رضا تجدد. طهران: ١٩٧١م.

٢٣- أبو رغيف، عمار.الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش.قم: مجمع الفكر الاسلامي، ١٤٠٩ هـ ، ١٧٢ ص.

٢٤- أبو رغيف، عمار.منطق الاستقراء.قم: مجمع الفكر الاسلامي، ١٤١٠ هـ ، ٣٨١ ص.

٢٥- أبو زهرة، محمد. المعجزة الكبرى القرآن. القاهرة: دار الفكر العربي.



٢٦- الأحمد نكري، عبد النبي بن عبد الرسول. جامع العلوم في اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط٢ . ١٩٧٥م.
٢٧- الأسد آبادي، القاضي عبد الجبار. المغني في أبواب التوحيد والعدل. تحقيق: د. ابراهيم مدكور، باشراف: د. طه حسين. القاهرة.
٢٨- اسماعيل، فاطمة. القرآن والنظرالعقلي. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ١٤١٣هـ .
٢٩- الأشعري، ابو الحسن. مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين. تحقيق: هلموت ريتر. فيسبادن: ط ٣, ١٩٨٠م.
٣٠- الاصفهاني، محمد حسين. تحفة الحكيم. قم: مكتب الاعلام الاسلامي.
٣١- الاصفهاني، محمد حسين. نهاية الدراية في شرح الكفاية. قم: مؤسسة آل البيت لاحياء التراث.
٣٢- الأعسم، د. عبد الأمير. الفيلسوف نصير الدين الطوسي: مؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام الاسلامي. بيروت: دار الأندلس، ط٢ . ١٩٨٠م.
٣٣- اقبال، محمد.تجديد التفكير الديني في الاسلام.ترجمة: عباس محمود.القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر, ط٢، ١٩٦٨م.
٣٤- أميرالمؤمنين، الامام علي بن أبي طالب عليه السلام. نهج البلاغة. جمعه: الشريف الرضي، ضبط نصه:د. صبحي الصالح. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط٢، ١٩٨٢م.
٣٥- أمين، أحمد. ضحى الاسلام. بيروت: دار الكتاب العربي.
٣٦- الأمين، محسن. أعيان الشيعة. حققه وأخرجه: حسن الأمين. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
٣٧- الأمين، محسن. معادن الجواهر ونزهة الخواطر. بيروت: دار الزهراء، ج ١.
٣٨- الأميني، محمد هادي. معجم رجال الفكر والأدب في النجف خلال ألف عام. بيروت: ط٢، ١٩٨٦م.
٣٩- الأندلسي، صاعد بن أحمد. طبقات الأمم. بيروت: ١٩١٥م.
٤٠- بدوي، د. عبد الرحمن. شخصيات قلقة في الاسلام. القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٤م.



٤١- بدوي، د. عبد الرحمن. مذاهب الاسلاميين. بيروت: دار العلم للملايين، ط ٣ ١٩٨٣م.

٤٢- بدوي، د. عبد الرحمن. موسوعة الفلسفة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١ ١٩٨٤م.

٤٣- بن نبي، مالك. وجهة العالم الاسلامي.ترجمة: عبدالصبور شاهين.دمشق: دار الفكر، ١٤٠٦.

٤٤- البهي، د. محمّد. الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي. بيروت دار الفكر، ١٩٧٣.

٤٥- ت. ج، دي بور. تأريخ الفلسفة في الاسلام. ترجمة: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٥م.

٤٦- تاجدين، علي . يادها ويادگارها (بالفارسية). طهران: كانون انتشارات بيام نور.

٤٧- الترابي، د. حسن . قضايا التجديد: نحو منهج أصولي. الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، ط٢، ١٩٩٥م.

٤٨- تسيهر، جولد. أجناس العقيدة والشريعة في الاسلام. ترجمة محمد يوسف موسى وصاحبيه. القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٩٤٦م.

٤٩- التفتازاني، سعد الدين. شرح العقائد النسفية، ١٣٠٤هـ ، حجرية.

٥٠- التهانوي، محمد علي. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. تحقيق: علي دحروج. بيروت: مكتبة لبنان، ناشرون، ط١، ١٩٩٦م.

٥١- جدعان، د. فهمي.أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العصر الحديث. عمّان: دار الشروق، ١٩٨٨م.

٥٢- جوادي آملي، عبد الله .أسرار الصلاة. قم: دار الاسراء للنشر، ١٤٠٥هـ .

٥٣- جوادي آملي، عبد الله. شرح حكمه متعاليه أسفار أربعه(بالفارسية). طهران: انتشارات الزهراء، ١٤١٠هـ .

٥٤- جوادي آملي، عبد الله. علي بن موسى الرضا والفلسفة الإلهية. قم: دار الاسراء للنشر، ١٤١٥هـ .



٥٥- جوتييه، ليون. مدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية. ترجمة: محمد يوسف موسى. القاهرة: دار الكتب الأهلية، ١٩٤٥م.
٥٦- جيب، هاملتون.الاتجاهات الحديثة في الاسلام.ترجمة : هاشم الحسيني .بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦م.
٥٧- الحائري,كاظم. كتاب القضاء. قم: مجمع الفكر الاسلامي.
٥٨- الحائري، كاظم.مباحث الأصول، تقريراً لبحث أستاذه السيد محمّد باقر الصدر.قم:١٤٠٧ ـ ١٤١٥ هـ .
٥٩- حاج حمد، محمد أبو القاسم.العالمية الاسلامية الثانية.بيروت:دار ابن حزم.
٦٠- حرب، علي. مداخلات. بيروت: دار الحداثة.
٦١- حرب، علي. نقد النص.بيروت- الدار البيضاء:المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٣م.
٦٢- حرز الدين، محمد. معارف الرجال في تراجم العلماء والأدباء. قم: مكتبة المرعشي النجفي، ١٤٠٥هـ .
٦٣- الحسني، هاشم معروف. الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة. بيروت: ١٩٦٤م.
٦٤- الحفني، د. عبد المنعم. المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة. القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٠م.
٦٥- حكيمي، محمد رضا. المدرسة التفكيكية. ترجمة: خليل العصامي، وعبد الحسن آل نجف، مراجعة وتقديم: عبد الجبار الرفاعي. قم: ١٤١٩هـ (سلسلة كتاب قضايا اسلامية معاصرة – ٨).
٦٦- الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر. الباب الحادي عشر. تحقيق: د. مهدي محقق. مشهد: ١٤١٠هـ .
٦٧- الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر. رجال العلامة الحلي. تصحيح: محمد صادق بحرالعلوم. النجف الأشرف: المطبعة الحيدرية.
٦٨- الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد. قم: د. ت.
٦٩- الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر. مبادىء الوصول الى علم الاصول. ايران: ١٣١٠هـ ، حجرية.



٧٠- الحموي، ياقوت. معجم البلدان. بيروت: دار احياء التراث العربي.
٧١- الخاقاني، علي.شعراء الغري. قم: مكتبة المرعشي النجفي، ١٤٠٨هـ .
٧٢- خان، وحيد الدين. الاسلام يتحدى. تعريب: ظفر الاسلام خان، مراجعة وتحقيق:د. عبد الصبور شاهين. الكويت: دار البحوث العلمية، ط١، ١٩٨١م.
٧٣- الخوانساري، محمد باقر. روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات. بيروت: الدارالاسلامية، ١٤١١هـ .
٧٤- الخولي، د. يمنى طريف. الطبيعيات في علم الكلام من الماضي الى المستقبل. القاهرة. دار قباء.
٧٥- دوايت م. روندسن. عقيدة الشيعة. بيروت: مؤسسة المفيد، ١٩٩٠م.
٧٦- دولوز، جيل - وفيلكس غتاري. ماهي الفلسفة. تعريب: جورج سعد. بيروت: دار عويدات الدولية، ١٩٩٣م.
٧٧- دي بور. تاريخ الفلسفة في الاسلام. ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٤، ١٩٥٧م.
٧٨- ديكارت. مبادىء الفلسفة. ترجمة: عثمان أمين. القاهرة: ١٩٦٠م.
٧٩- الرازي، فخر الدين. المباحث الشرقية. قم: ١٤١١هـ .حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية.
٨٠- الرازي، فخر الدين. مناقب الامام الشافعي. مخطوطة الأزهر بالقاهرة، برقم خاص ٣٩٣٦ وعام ١٦١٧١.
٨١- الرفاعي، عبد الجبار. فقه النظرية عند الامام الصدر. في مؤتمر أثر الزمان والمكان في الاجتهاد. قم: ١٤١٦هـ .
٨٢- الرفاعي، عبد الجبار. مدرسة أهل البيت في المدينة والكوفة. طهران: مؤسسة الهدى، ط١ ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
٨٣- الرفاعي، عبد الجبار. الاجتهاد الكلامي: مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد. بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٢م.
٨٤- الرفاعي، عبد الجبار. معجم المطبوعات العربية في ايران. طهران: وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي، ١٩٩٢م.



٨٥- الرفاعي، عبد الجبار. منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الاسلامي. دمشق: دارالفكر، ط١، ٢٠٠١ م، ١٦٨ ص.

٨٦- زاده آملي، حسن. درآسمان معرفت(بالفارسية) . قم.

٨٧- زاده آملي، حسن. هزار ويك نكته(بالفارسية). قم.

٨٨- الزنجاني، شيخ الاسلام فضل الله. تاريخ علم الكلام في الاسلام. مشهد: مجمع البحوث الاسلامية، ١٤٧١هـ .

٨٩- زيادة، د. معن. الموسوعة الفلسفية العربية. بيروت: معهد الانماء العربي، ط ١ ١٩٨٦م.

٩٠- السبحاني، جعفر. مسائل جديد در علم كلام(بالفارسية). قم: مؤسسة الامام الصادق، ١٣٧٥ش.

٩١- السبزواري، عبد الأعلى. مواهب الرحمن في تفسير القرآن. قم: مؤسسة المنار، ١٤١٤هـ .

٩٢- السبزواري، ملا هادي. حاشية الأسفار. طهران: حجرية.

٩٣- السبزواري، ملا هادي. شرح دعاء الصباح. تحقيق: نجف قلي حبيبي. طهران: جامعة طهران، ١٩٩٣م.

٩٤- السبزواري، ملا هادي . شرح غرر الفرائد. باهتمام: مهدي محقق,وتوشي هيكو ايزوتسو. طهران: جامعة طهران، ١٣٦٠ش.

٩٥- السبكي، عبد الوهاب بن تقي الدين. طبقات الشافعية الكبرى. القاهرة: ١٩٠٩م.

٩٦- سروش، عبد الكريم. قبض وبسط تئوريك شريعت.(بالفارسية). طهران: صراط، ١٣٧٢ش.

٩٧- الشابندر، غالب حسن. الصدر رائد الثورة الاسلامية في العراق. طهران: وزارة الارشاد الاسلامي، ١٤٠٢هـ .

٩٨- شبستري، محمد مجتهد. هرمنوتيك كتاب وسنت(بالفارسية). طهران: طرح نو، ١٣٧٥ش.

٩٩- شرابي، د. هشام. النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٠م.



١٠٠- الشريف المرتضى، علي بن الحسين الموسوي. الذريعة الى اصول الشريعة. تصحيح: ابو القاسم گرجي. طهران: جامعة طهران: ١٣٦٣ش.
١٠١- الشهرستاني. الملل والنحل. قم: الشريف الرضي، ١٣٦٧ش.
١٠٢- الشيبي، د. كامل مصطفى. ديوان الدوبيت في الشعر العربي. بيروت: ١٩٧١م.
١٠٣- الشيبي، د. كامل مصطفى. الصلة بين التصوف والتشيع. بيروت: دار الأندلس، ط٣، ١٩٨٢م.
١٠٤- الشيبي، د. كامل مصطفى. الفكر الشيعي والنزعات الصوفية. بغداد: ١٩٦٦م.
١٠٥- الشيرازي، صدر الدين. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. قم: المكتبة المصطفوية، ١٣٦٨ش.طهران: وزارة الارشاد الاسلامي، ١٤١٤هـ (تصحيح: حسن حسن زاده آملي).
١٠٦- الشيرازي، صدر الدين. الشواهد الربوبية في منهاج السلوكية. تعليق وتقديم: جلال الدين الآشتياني. طهران: مركز نشر الجامعة، ط٢، ١٣٦٠ش.
١٠٧- الشيرازي، صدر الدين. المبدأ والمعاد. طهران: انجمن فلسفة ايران، ١٣٥٤ش، ٥٠٧ص.
١٠٨- الشيرازي، صدر الدين.كتاب المشاعر.طهران:مكتبة طهوري، ١٣٦٣ش.
١٠٩- الصدر، حسن. تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام. طهران: منشورات الأعلمي.
١١٠- الصدر، محمّد باقر.الأسس المنطقية للاستقراء.بيروت دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٢ م.
١١١- الصدر، محمّد باقر.الاسلام يقود الحياة.طهران: وزارة الارشاد الاسلامي.
١١٢- الصدر، محمّد باقر. اقتصادنا. قم المجمع العلمي للصدر، ١٤٠٨ هـ .
١١٣- الصدر، محمّد باقر.بحوث اسلاميّة.بيروت: دار الزهراء، ١٩٧٥.
١١٤- الصدر، محمد باقر. بحوث في شرح العروة الوثقى. قم: المجمع العلمي للشهيد الصدر، ١٤٠٨هـ .



١١٥- الصدر، محمد باقر. دروس في علم الاصول. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط١، ١٩٧٨م.
١١٦- الصدر، محمد باقر. الفتاوى الواضحة. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨١م.
١١٧- الصدر، محمد باقر. فلسفتنا. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٠م.
١١٨- الصدر، محمد باقر. مباحث الأصول. تقرير: كاظم الحائري. قم: مكتب السيد الحائري.
١١٩- الصدر، محمد باقر.المحنة.قم: انتشارات ذو الفقار.
١٢٠- الصدر، محمّد باقر.المدرسة الاسلامية.طهران: دار الكتاب الايراني، ١٩٨٤ م.
١٢١- الصدر، محمّد باقر.المدرسة القرآنية.بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ط٢، ١٤٠١ هـ .
١٢٢- الصدر، محمّد باقر.المُرسِل الرسول الرسالة.بيروت: دار التعارف للمطبوعات.
١٢٣- الصدر، محمد باقر . موجز في اصول الدين. تحقيق: عبد الجبار الرفاعي. قم: مكتبة سعيد بن جبير، ١٤١٧هـ .
١٢٤- الصدوق، محمد بن علي بن الحسين. التوحيد. تصحيح: هاشم الحسيني الطهراني. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية.
١٢٥- الصدوق، محمد بن علي بن الحسين. كمال الدين وتمام النعمة. تصحيح: علي أكبر الغفاري. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية.
١٢٦- الصدوق، محمد بن علي بن الحسين.معاني الأخبار.تصحيح: علي أكبر غفاري.قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، ١٣٦١ هـ . ش.
١٢٧- صليبا، د. جميل. المعجم الفلسفي. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م.
١٢٨- صليبا، د. جميل. من افلاطون الى ابن سينا. بيروت: دار الأندلس، ط ٢ ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.



١٢٩- الطباطبائي، محمد حسين. اصول فلسفة وروش رئاليسم(بالفارسية). تعليق: مرتضى المطهري. طهران: صدرا، ١٣٦٨ش.
١٣٠- الطباطبائي، محمد حسين. بداية الحكمة. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية.
١٣١- الطباطبائي، محمد حسين. الشيعة: نص الحوار مع المستشرق كوربان. ترجمة: جواد علي. قم: مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٤١٦هـ .
١٣٢- الطباطبائي، محمد حسين. علي والفلسفة الالهية. طهران: مؤسسة البعثة، ط ٢ ٢، ١٤٠٢هـ .
١٣٣- الطباطبائي، محمد حسين. مهرتابان(بالفارسية). ايران: نشر باقر العلوم.
١٣٤- الطباطبائي، محمّد حسين.الميزان في تفسير القرآن.بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤١١ هـ ـ ١٩٩١ م.
١٣٥- الطباطبائي، محمد حسين. نهاية الحكمة. قم: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية.
١٣٦- طرابيشي، جورج. مصائر الفلسفة بين المسيحية والاسلام. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٨م.
١٣٧- الطريحي، محمد كاظم. ابن سينا. بغداد: ١٩٤٩م.
١٣٨- الطهراني، آقا بزرك. الذريعة الى تصانيف الشيعة. بيروت: دار الأضواء، ط ٣ ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
١٣٩- الطهراني، آقا بزرك. الضياء اللامع في القرن التاسع. تحقيق: علي نقي منزوي. طهران: جامعة طهران.
١٤٠- الطهراني، آقا بزرك.نقباء البشر في القرن الرابع عشر.تعليق: عبد العزيز الطباطبائي.مشهد: دار المرتضى،ط٢، ١٤٠٤ هـ .
١٤١- الطهراني، محمد حسين. رسالة لب اللباب في سير سلوك أولي الألباب. ترجمة: عباس نور الدين. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٤١٢هـ .
١٤٢- الطوسي، محمد بن الحسن. الفهرست. تصحيح: محمد صادق بحر العلوم. قم: منشورات الرضي.



١٤٣- الطوسي، محمد بن الحسن. النهاية ونكتها. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية.

١٤٤- الطوسي، نصير الدين. تجريد الاعتقاد. تحقيق: محمد جواد الحسيني الجلالي. قم: مكتب الاعلام الاسلامي، ١٤٠٧هـ .

١٤٥- الطوسي، نصير الدين. شرح الاشارات. طهران: ١٣٠٥هـ ، ٣٤٢ص، حجرية.

١٤٦- الطوسي، نصير الدين. قواعد العقايد. طهران: ١٣٠٣هـ ، ١٦١ص.

١٤٧- العاملي، جمال الدين حسن. معالم الدين وملاذ المجتهدين. تحقيق: عبد الحسين البقال. قم: ١٤١٤هـ .

١٤٨- عبد الرازق، مصطفى. تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٤م.

١٤٩- العروي، عبد الله وآخرون. المنهجية في الأدب والعلوم الانسانية. الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٦م.

١٥٠- العسقلاني، ابن حجر. لسان الميزان. بيروت: ١٣٩٠هـ - ١٩٧١م.

١٥١- الغزالي، حجة الاسلام أبو حامد. المنقذ من الضلال. تحقيق: د. عبد الحليم محمود. القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ط ٢ ١٩٥٥م.

١٥٢- غرديه، لويس - وقنواتي، جورج. فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية. تعريب: صبحي الصالح، وفريد جبر. بيروت: دار العلم للملايين، ط٢، ١٩٧٨.

١٥٣- الفاسي، علال. المدرسة الكلامية: آثار الشيخ الطوسي وآراؤه الخاصة بهذا العلم. (بحث مقدم في المؤتمر الألفي للشيخ الطوسي في مشهد ١٩٧١م).

١٥٤- فان إيس، يوسف. بدايات الفكر الاسلامي: الأنساق والأبعاد. ترجمة: عبد المجيد الصغير. الدار البيضاء: نشر الفنك ٢٠٠٠م.

١٥٥- فخري، ماجد. ابن رشد. فيلسوف قرطبة. بيروت: دار المشرق، ط٣، ١٩٩٢م.

١٥٦- فلهوزن، يوليوس. الخوارج والشيعة. ترجمة: عبد الرحمن بدوي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٨م.



١٥٧- فلوتن، فان. السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات في عهد بني أمية. ترجمة: ابراهيم حسن ومحمد زكي ابراهيم. القاهرة: ١٩٣٤م.
١٥٨- قراملكي، د. أحد. الهندسة المعرفية للكلام الجديد. ترجمة: حيدر نجف، وحسن العمري، مراجعة: عبد الجبار الرفاعي. بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٢م.
١٥٩- قمير، يوحنا. ابن رشد: دراسات ومختارات. بيروت: دار المشرق، ط٤.
١٦٠- كبرى زاده، طاش. مفتاح السعادة. حيدر آباد.
١٦١- كرد علي، محمد. خطط الشام. دمشق.
١٦٢- الكليني، محمد بن يعقوب بن اسحاق ت ٣٢٩هـ. الكافي في الحديث، طهران: الاسلامية، ط ٤ ١٣٦٨ش.
١٦٣- الكندي. رسائل الكندي الفلسفية. تحقيق: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: ١٩٥٢م.
١٦٤- الكواكبي، عبدالرحمن. ام القرى. بيروت: دار الرائد العربي، ط٢، ١٤٠١ هـ - ١٩٨٢ م.
١٦٥- كوربن، هنري. تأريخ الفلسفة الاسلامية. ترجمة: نصر مروة، وحسن قبيسي، راجعه: موسى الصدر، وعارف تامر. بيروت - باريس: منشورات عويدات، ط ٣ ١٩٨٣م.
١٦٦- گلي زواره، غلام رضا. جرعه هاي جانبخش: فرازهايى از زندگي علامة طباطبائي(بالفارسية). قم: انتشارات حضور، ١٣٧٥ش.
١٦٧- لالاند، أندريه. موسوعة لالاند الفلسفية. تعريب: خليل أحمد خليل. بيروت - باريس: منشورات عويدات، ط ٢ ٢٠٠١م.
١٦٨- اللاهيجي، عبد الرزاق بن علي. شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام. اصفهان: انتشارات مهدوي، حجرية.
١٦٩- لجنة من العلماء والاكاديميين السوفياتيين. الموسوعة الفلسفية. ترجمة: سمير كرم، باشراف: روزنتال، ويودين. بيروت: دار الطليعة، ط٦، ١٩٨٧م.
١٧٠- الماتريدي، ابو منصور. كتاب التوحيد. تحقيق: د. فتح الله خليف. القاهرة: دار الجامعات المصرية.



١٧١- ماسينيون، لوي. خطط الكوفة. ترجمة: تقي المصعبي. صيدا: ١٩٣٩م.

١٧٢- المجلسي، محمّد باقر.بحار الأنوار.طهران: دار الكتب الاسلاميّة.

١٧٣- مجمع اللغة العربية. المعجم الفلسفي. القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٧٩م.

١٧٤- مجموعة مؤلفين. موسوعة النجف الأشرف. بيروت: دار الأضواء، ج٩.

١٧٥- المحقق الدواني. الرسائل المختارة. باهتمام: احمد تويسركاني. اصفهان: مكتبة الامام أمير المؤمنين العامة، ط١، ١٣٦٥ش، ١٢٨ص.

١٧٦- المرتضى، أحمد بن يحيى. طبقات المعتزلة. تحقيق: سوسنه ديفلد - فلزر. بيروت: دار المنتظر، ط٢، ١٩٨٨م.

١٧٧- مرحبا، د. محمد عبد الرحمن. الكندي: فلسفته - منتخبات. بيروت - باريس: منشورات عويدات، ط١، ١٩٨٥م.

١٧٨- المطهري، مرتضى. آشنائي باعلوم اسلامي(بالفارسية). طهران: انتشارات صدرا.

١٧٩- المطهري، مرتضى. الاجتهاد في الاسلام. ترجمة: جعفر صادق الخليلي. طهران: مؤسسةالبعثة.

١٨٠- المطهري، مرتضى. احياء الفكر الديني. طهران: مؤسسة البعثة.

١٨١- المطهري، مرتضى. حول الثورة الاسلامية. طهران: دار سروش للطباعة والنشر، ١٤٠٣هـ .

١٨٢- المطهري، مرتضى. شرح مبسوط منظومه(بالفارسية). طهران: انتشارات حكمت، ط٥، ١٣٦٧ش.

١٨٣- المطهري، مرتضى. شرح المنظومة. ترجمة: عبد الجبار الرفاعي. قم: مؤسسة البعثة، ١٤١٣هـ .

١٨٤- المطهري، مرتضى. الكلام والعرفان. تعريب: علي خازم. بيروت: الدار الاسلامية، ط١، ١٤١٣هـ .

١٨٥- المطهري، مرتضى. محاضرات في الفلسفة الاسلامية. ترجمة: عبد الجبار الرفاعي. قم: دار الكتاب الاسلامي، ١٤١٥هـ .



١٨٦- المطهري، مرتضى. مقالات فلسفي(بالفارسية). طهران: انتشارات حكمت، ط١، ١٣٦٩ش.
١٨٧- مغنية، عبدالحسين.تجارب محمد جواد مغنية.بيروت: دار الجواد، ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠ م.
١٨٨- المفيد، محمد بن محمد بن النعمان. أوائل المقالات في المذاهب المختارات. تحقيق: شيخ الاسلام الزنجاني. قم: مكتبة الداوري.
١٨٩- المفيد، محمد بن محمد بن النعمان. تصحيح الاعتقاد بصواب الانتقاد أوشرح عقائد الصدوق. قم: منشورات الرضي، ١٣٦٣ش.
١٩٠- مكدرموت، مارتن. نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد. تعريب: علي هاشم. مشهد: مجمع البحوث الاسلامية، ١٤١٣هـ .
١٩١- النجار، د. عبدالمجيد.خلافة الانسان بين الوحي والعقل.فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ١٤١٣ هـ .
١٩٢- النجار، د. عبدالمجيد.في فقه التدين فهماً وتنزيلاً.قطر: كتاب الأمة، ١٤١٠ هـ .
١٩٣ـ- النجاشي، احمد بن علي. رجال النجاشي. تحقيق: موسى الشبيري الزنجاني. قم: جماعة المدرسين في الحوزة.
١٩٤- النجفي القوچاني، سياحة في الشرق. ترجمة: يوسف الهادي. بيروت: دار البلاغة، ١٩٩٢م.
١٩٥- نخبة من الباحثين.محمد باقر الصدر: دراسات في حياته وفكره.لندن: دار الاسلام، ١٤١٦ هـ ـ ١٩٩٦ م، ٧٧٦ ص.
١٩٦- الندوي، عبد الباري. الدين والعلوم العقلية. ترجمة: واضح الندوي، ط١، ١٣٩٨هـ (سلسلة نحو وعي اسلامي).
١٩٧ـ- النراقي، محمد مهدي. شرح الالهيات من كتاب الشفاء. باهتمام: د.مهدي محقق. طهران: ١٣٦٥ش.
١٩٨- النراقي، محمد مهدي. اللمعات الالهية. تصحيح: جلال الدين الآشتياني. مشهد: جامعة مشهد، ١٣٩٨هـ .



١٩٩- النشار، علي سامي. نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام. القاهرة: دار المعارف، ط٨.
٢٠٠- النعماني، شبلي. علم كلام جديد (بالفارسية). ترجمة: محمد تقي فخرداعي گيلاني.طهران: ١٣٢٩ش.
٢٠١- النعماني، محمد رضا. الصدر: سنوات المحنة وأيام الحصار، عرض لسيرته الذاتية ومسيرته السياسية والجهادية.قم: ١٤١٧ هـ ، ٣٥٠ ص.
٢٠٢- الهاشمي، محمود.بحوث في علم الأصول.تقريراً لبحث أستاذه محمد باقر الصدر.قم: المجمع العلمي للصدر، ١٤٠٥ هـ .
٢٠٣- الهاشمي،محمود.كتاب الخمس.قم: مكتب الإعلام الاسلامي،١٤٠٩ هـ .
٢٠٤- هويدي,محمد رشيد.صفحة من رحلات الامام الزنجاني وخطبه. النجف.
٢٠٥- الأشرف: مطبعة الغري، ١٩٤٧م. يادنامه مفسر كبير استاد علامه سيد محمد حسين طباطبائي(بالفارسية). قم: انتشارات شفق، ١٣٦١ش.
٢٠٦- يادنامه ملا صدرا (بالفارسية). طهران: كلية علوم المعقول والمنقول، ١٣٨٠هـ .

الدوريات

٢٠٧- آينه عرفان(ملحق صحيفه جمهوري اسلامي الخاص بالذكرى العاشرة لرحيل العلامة الطباطبائي) (طهران).
٢٠٨- الاجتهاد (بيروت).
٢٠٩- بصائر (قم).
٢١٠- تراثنا (قم).
٢١١- التوحيد (طهران).
٢١٢- الجهاد (طهران).
٢١٣- حوزة (قم).
٢١٤- دراسات شرقية(باريس).
٢١٥- راهنماي كتاب(طهران).



٢١٦- زن روز(طهران).
٢١٧- صحيفة اطلاعات(طهران).
٢١٨- صوت الأمة(طهران).
٢١٩- العرفان(صيدا - لبنان).
٢٢٠- الفكر الجديد(لندن).
٢٢١- الفكر العربي المعاصر(بيروت).
٢٢٢- قضايا اسلامية(قم).
٢٢٣- قضايا اسلامية معاصرة(بيروت).
٢٢٤- كيهان العربي (طهران).
٢٢٥- كيهان فرهنگي(طهران).
٢٢٦- مجلة جوانان(طهران).
٢٢٧- مجلة لغة العرب(بغداد).
٢٢٨- مجلة المسلم المعاصر(القاهرة).
٢٢٩- مجلة مطالعات مديريت(طهران).
٢٣٠- مجلة مكتب اسلام(قم).
٢٣١- مجلة النجف(النجف).
٢٣٢- المنطلق(بيروت).
٢٣٣- الموقف الأدبي(دمشق).
٢٣٤- نامه مفيد(قم).
٢٣٥- نور علم(قم).
٢٣٦- الوحدة(طهران).



المحتويات




مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد



مكتبة
الفكر الجديد

